

السلامون والآقباط



۲۰۰۱ اهداءات

ابن طه و محمد اد.

طارق البشري

---

المُسَلِّمُونَ وَالْأَقْبَاطُ  
فِي اطْسَارِ الْجَمَاعَةِ الْوَطَنِيَّةِ



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٠



مقدمة

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة في أي مواجهة . هو الانماء باليقين للجماعة ؛ وادراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماست الجماعة ، في الملامات . والطابع قوى الادراك في أن ضمانه الأساسي لا يتأني من عدته وأدواته ، ولكننا بايه من تفتيته هرئ التماست في الجماعة وافسادـ قوامها ، اي من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام باثارة الانتماءات المعاشرة او الشأنوية ، وتلويب الشعور بالتميز ، واستيعابـ تلك الشراائم في إطار انتماء صورى برسيم هو حدوده ، بما يوحدهم فيه ويصفى ادرائهم بايهم مختلفون ، وأنهم

متوحدون . ومصر والمصريون بخير ، يقتصر ما يستيقنون قوله تماستكم ،  
وادرائهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية تشير الاعتزاز ، وهي ترابط المصريين واتحادهم  
في مواجهة الاحتلال البريطاني في ١٩١٩ . فعززت بعون الله على دراسة هذا  
الأثر ، فور انتهاء من دراسة أخرى شغلتني سنتين ، عن تاريخ مصر من بعد  
انهاء الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة  
١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة في ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين .  
وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين أحمد وال المسيح» ، انشر بعض الدراسات  
التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والأقباط في مصر . نشرتها مجلة الكاتب ،  
فظهرت الحلقة الأولى منها في فبراير ١٩٧٠ ، والثانية في أبريل التالي عن  
فترم ما قبل الحرب العالمية الأولى ، والثالثة في يونيو التالي عن السياسة  
البريطانية تجاه هذه النقطة ، والرابعة في أكتوبر من العام نفسه عن ثورة  
١٩١٩ ، والخامسة في فبراير ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣ ، والسادسة في أبريل  
التالي عن المجالس النائية .

كنت اظن في البداية ، أن امر هذا الشاغل لن يudo بعض دراسات قد  
لاتجاوز الثلاثة ، وأن مادة الموضوع لن تواتي بأكثر من ذلك كثيرا . فلما  
ضررت بالفاس في الأرض ، هالتنى غوارة المادة ووفرتها . فعززت أن اعدل  
بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخي للمواقف السياسية في هذا الأمر ،  
إلى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية . كما  
اقتضت دراسة هذه المؤسسات الاتساح للدراسة المؤسستين الدينيتين ، وهما  
الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التي جرت  
حولهما . وفي هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب في يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة  
الإسلامية ، وفي أغسطس وأكتوبر ١٩٧٤ عن الأزهر بين التصر والحركة  
الديمقراطية . ثم وايت ائم دراسة الموضوع مما لم اسع لنشره بعدها .  
وزاد كثيرا عن حجم ما سبق نشره .

وكان من أسباب إعادة النظر في طريقة معالجة الموضوع ، والدول فيه  
عن مجرد تتبع السياق التاريخي للأحداث السياسية إلى دراسة المؤسسات ،  
كان من أسباب ذلك ، أن موضوع الدراسة لا ينفي أن يكون متعلقا بموقف  
الأقباط من الحركة الوطنية أو الحركة السياسية عامة ، أو موقف أي من هذه  
الحركات من القبط ، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندي وضعًا مغلظا .  
إن الوضع السليم في ظني ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والأقباط في إطار  
الوعاء الحاكم للمسألة ، وهو الجامحة السياسية ، دينية هي أم قومية ، وتتبع  
التطور التاريخي لهذه الجامحة . وكان انتصراً لهذا الوضع للمسألة موجها  
لإعادة النظر في تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع إعادة النظر في بعض

ما كان سبق نشره ، واعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصل الأول الذي أعدت كتابته كله على نحو آخر تماماً .

وقد شغلني في معظم فصول الكتاب « تبع الجامعة السياسية » ، من جانبها الحركي المعيشي ، أكثر مما شغلتني الصياغات الفكرية التي ينحتها المفكرون لهذه الجامعة . وان صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير في المعاشرة تقنية صافية ، ولكنها ممزوجة نوعاً ما في تركيبها المقطبة وصفاتها المثالي . أما الفكر المعيش في اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصدى للمشاكل . وهذا ما شفقي التنقيب عنه والتقطافه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات . قميحة باظهار هذا الجانب الحركي أكثر من غيرها . وأرجو أن تكون وفت في ذلك نوعاً ما .

وكان الترخيص على المؤسسات في دراسة الموضوع ، مثيراً للتداخل بين خيوط السياق الزمني للأحداث ، وبين التراث الذي كل موضوع نوعي بعينه لاستيفائه ما يتطلبه ، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للأمام لتتبع مآلاته . والتوفيق بين هذين الامرين مما قد يثير الإضطراب . وقد اتجهت توقيعاً بينهما ، في ان أقسام الموضوع بما يراعى الطريقتين معاً . فأجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعي محدد متميز ، وأمتد به وراء رقاداماً حسبما يستوجب بحثه . ولكنني أورده بين غيره من الموضوعات النوعية ، في سياق زمني ، وفقاً ما حسبت أنه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، أو اثراً هاماً له في هذا السياق . وبهذا يحتل موقعاً من المساحة الزمنية العامة المدروسة ، يكون ملائماً لهذا الآخر أو الدلالة التاريخية . ثم لا أعود إليه ، إلا إذا استوجبه السياق الزمني ذلك ، اشارة للدلالة طرأت من بعد في ظروف تلت . وأرجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب ..

وأطرف ما قابلني في دراسة هذا الموضوع ، إن عاماً جد عادي بين أعوام التاريخ المصري الحديث وسنيه ، بدت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩٢٨ . عام قد يمر به القارئ للتاريخ ، أو الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر . فهو ليس عام حدث أو أحداث جليلة ، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما ، في أي من مجالات النشاط الاجتماعي ، والسياسي الظاهر . ولكنه يكتشف في هذه الدراسة عن عام عجيب ، فقيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسي حول الأزهر والكنيسة ، وأثير موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين في وظائف الادارة ، وعربلت فيه بعثات التشخيص في مصر وتركيا وغيرها ؟ وظهرت جمعية الشبان المسلمين

وجماعة الاخوان المسلمين . وفي اعقابه جرت احداث حادث البراق في فلسطين .

لقد سلخت هذه الدراسة مني سنتين ، أجمع مادتها وأصنفها وأنظر فيها واعيد النظر . وأبطأتني في إنجازها عدد من الأمور . فتراخي الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتي ، إنما ادرسه في أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأترق منها ، وهي تشغله من وقت شاغل عمل كامل . وثانية الأمور أن عرضت لي خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرفتني عنه مؤقتا ، وأعانني الله أن أصدر فيها بعضها من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور أن الاحداث العامة أرشدتني إلى أشياء ، أوجبت على مراجعة بعض من الأسس العامة في تفكيري . واقتضى ذلك مني المهل والتراث ، حتى تستقر وجهتي من جديد على نسق محدد ، يمكن به تناول الأمور ، وحتى أعود على جمام من نفسي واطمئنان مع طبعي . ولعل ذلك يتضح لقاريء هذا الكتاب ، اذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف . ولعله يتضح اكثر في الفصول الاخيرة من هذا الكتاب .

ارجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذي اعتر بكوني فردا فيه - فردا من ملايين سلفت وآتت ، وستجيء ان شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

الصجوزة في ٢٦ ابريل ١٩٨٠

طارق البشري

## القرن التاسع عشر

---



## الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون في تعين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث أهي الحملة الفرنسية ، او اي حدث سابق عليها او لاحق لها . والقائلون بانها الحملة الفرنسية يتظرون الى ما وفق مع تلك الحملة من علوم الغرب وفتوحه ، مما رأوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التي قامت من بعد . والتاريخ المصري الحديث مرتبط في هذا المفهور بما وفق عن العرب من اسباب العمران الحديث ، بمعنى ان مصر الحديثة هي هبة الحضارة الفريدة بنظمها ومخترعاتها ومكتشفيتها . والنازرون الى علامة البداية في الحركة الشورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الفزو والاحتلال . والمتبنون عن نقطة البداية في الصراعات الطبقية عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكون المالكين ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما اثبته الجرجي عن احداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح في نظر كاتب هذه الدراسة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة ، هو اعتبار في تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على في ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمي مصر وقبطها في المجال السياسي ، اي ببحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومي للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، ممثلا في حركة الاستقلال السياسي عن السلطنة العثمانية ، وفي حرفة التمييز القومي عن الخلافة العثمانية . وأن من يطالع التاريخ المصري ليكتشف في وضوح ، أن ثمة خلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجماعة الوطنية المصرية في العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على . وليس من شفط التعبير القول مجازا في هذا الخصوص بأنه « في البدء كان الدولة » .

والذئنة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على إكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العربية التنظيم الاوحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها . والى هذا التنظيم يصود الفضل فيما شوهد من تطوير ، واليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتبره من نكسات . وكان بناء الجيش المصري هو حجر الزاوية في هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب او اية جماعة اهلية ، انما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفي احسانهما ولدت « المصرية » و « الحداثة » ، متمثلة في الجيش، دور التعليم ومؤسسات الحكم المتطرفة . ان التنظيم « المصري » كان سبباً على الوعي بالصرية ، كما ان هذا التنظيم دفع اليه مشروع سياسي كبير جرى على يدي محمد على ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الرأسمالية » حسبما استقر الفكر الماركسي من تجارب القوميات الأوروبية.

استطالت تلك انفولية التاريخية على عهد محمد على ، من بدايته في ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولي محمد على الحكم ، انما تكون على « اي من السنين ، من خلال ادراكه هذا . الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبيه معها ، ومن خلال سلسلة الافعال وردود الفعل الوعائية التي عرفتها مصر في تلك المرحلة وما تقطه الحال ب بصيرته السياسية النافذة .

ومحمد على بناء ومصلح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصري الى حيث يجري على دربه الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انتكس ، وأن مشروعه السياسي الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، وما أدى اليه من اجهاض تجربته وأضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء الخام على عزمه الطموح في ارث الخلافة العثمانية واعادة بنائها على يديه .. ولعل مشروعه كان ينحصر في بلوغ تلك الغايات ، أي بناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة في تكوين تلك الامبراطورية . ولكن هذا الذي يعتبر وسائل لدبى ، هو بعيته الآخر الباقى لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذي يعتبر غايات لدينا نحن المصريين . هو النهضة بالمجتمع المصرى واشاعة روح التحديث فيه وارسال انس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطم غايات محمد على أمام ناظريه ، ولكن بقيت وسائله هي لب الغايات المصرية . أن جهاز الحكم والإدارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى زواستها كلها انس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع في مجملها الى الابنية التي شادها الرجل في الثلث الاول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد على شأن القادة المصلحين جميعاً ، يمتد في القديم

والحاديـث . فـلم يكن مـسلحاً كـبيراً قـضى عـلى دـولة الـاتراك والـمالـيك نـقطـه ، وـلكـنه كان مـملوـكاً وـعـثمـانـياً عـظـيـماً أـيـضاً . هـو مـملـوك لا بـعـنى كـونـه فـارـساً مـجـلـوباً بـالـشـراء من فـيـافـ القـواـزـ ، وـلـكـن بـالـعـنى السـيـاسـيـ ، معـنى كـونـه استـخدـم وـسـائـلـهم وـطـرـائـقـه في السـيـاسـة وـالـصـرـاعـ ، فـكـانت له ذـرـاعـاً مـملـوكـاً عـثمـانـيـ وـعـينـاً مـصـنـحـاً حـدـيثـ . وـامـتـزـجـ في عـقـلـه وـفـعـلـه كـلـ من تـجـارـبـ يـديـه وـنظـرةـ الـاستـشـرافـ إـلـىـ الـمـسـتـقـبلـ .

أـولـ ما وـضـعـ الرـجـلـ يـديـهـ عـلـيـهـ هوـ الجـيشـ . بـهـ بـدـأتـ عمـلـيـةـ بنـاءـ مصرـ الـحـدـيـثـ دـولـةـ وـمـجـتمـعاًـ وـأـنـصـلـ بـهـذاـ الخـيـطـ كـلـ ماـ شـيدـ وـأـسـسـ لـذـلـكـ يـكونـ منـ المـفـيدـ اـذـكـرـ لـسـيـاسـةـ مـحـمـدـ عـلـىـ الـصـرـيـخـ تـبـعـ ماـ صـنـعـ تـشـيـداًـ لـلـؤـسـسـةـ الـعـسـكـرـيـةـ . وـالـمـعـرـوفـ أـنـ جـمـاهـيرـ الشـعـبـ الـمـصـرـيـ سـاـهـمـتـ بـقـيـادـةـ السـيـدـ عـمـرـ مـكـرمـ فـيـ تـعـيـينـ مـحـمـدـ عـلـىـ وـالـيـاـ عـلـىـ مصرـ ، وـيـقـيـطـ تـلـكـ الـحـرـكـةـ الـشـعـبـيـةـ طـافـيـةـ عـلـىـ السـطـحـ ، تـسـهـمـ فـيـ صـيـانـةـ الـحـكـمـ الـجـدـيـدـ خـلـالـ السـنـوـاتـ الـقـلـيلـةـ التـالـيـةـ ، أـلـيـ اـنـشـفـلـ فـيـهاـ مـحـمـدـ عـلـىـ وـعـسـكـرـ الـأـلبـانـيـوـنـ وـالـدـلـاـةـ ، فـيـ تـشـيـتـ شـمـلـ فـلـولـ الـمـالـيـكـيـنـ مـنـ حـكـامـ مـصـرـ السـابـقـيـنـ . وـحـدـثـ فـيـ ١٨٠٧ـ أـنـ وـفـدـتـ إـلـىـ مـصـرـ حـمـلةـ فـرـيـزـرـ الـأـنـجـلـيـزـ وـاحـتـلـتـ الـإـسـكـنـدـرـيـةـ ، فـلـقـيـتـ مـاهـوـ مـعـرـوفـ مـنـ مـقاـومـةـ الـمـصـرـيـنـ . وـيـلـفـتـ الـمـقاـومـةـ ذـرـوـتـهاـ عـنـدـ اـحـتـلـالـ الـحـلـةـ لـمـدـيـنـةـ رـشـيدـ لـتـسـيـطـرـ عـلـىـ مـدـخـلـ النـيـلـ مـنـ الـبـحـرـ الـمـوـسـطـ . وـالـمـهـمـ فـيـ تـلـكـ الـقـاـوـمـةـ الـتـىـ اـفـتـلـتـ الـحـمـلـةـ الـأـنـجـلـيـزـ ، أـنـهـاـ لـمـ تـسـقـطـ فـقـطـ هـيـبـةـ الـأـنـجـلـيـزـ ، وـلـكـنـهاـ كـشـفـتـ عـمـاـ ظـهـرـهـ الـجـنـدـ مـنـ خـوـفـ وـفـرـارـ أـمـامـ الـفـرـاءـ . كـمـاـ ظـهـرـتـ مـاـ اـسـتـوـلـىـ عـلـىـ مـحـمـدـ عـلـىـ فـزـعـ ، عـنـدـمـاـ عـلـمـ بـاـحـتـلـالـ الـأـنـجـلـيـزـ ، فـأـنـتـشـأـلـ عنـ الـمـسـاـهـمـةـ فـيـ الـمـقاـومـةـ ، وـلـكـنـاـ حـيـثـ كـانـ بـالـصـعـيـدـ يـتـعـقـبـ الـمـالـيـكـ ، وـأـبـطـاـ الـخـطـوـيـوـنـ فـيـ الـعـودـةـ إـلـىـ الـقـاـئـرـةـ . وـبـهـذاـ ظـهـرـتـ الـمـقاـومـةـ الـشـعـبـيـةـ الـمـصـرـيـةـ ، أـنـهـاـ قـادـرـةـ عـلـىـ اـحـرـازـ نـصـرـ حـاسـمـ عـلـىـ الـفـرـاءـ ، بـقـوـتهاـ الـذـاتـيـةـ ، وـيـقـيـادـهاـ وـكـيـارـ الـشـانـغـ ، وـكـلـمـ زـهـوـ بـهـاـ اـنـجـزـواـ ، وـكـلـمـ أـمـلـ أـنـ يـزـدـادـ الـوـالـيـ اـسـتـنـادـاـ إـلـيـهـمـ وـاـشـرـأـكـاـلـهـمـ فـيـ سـيـاسـتـهـ ، وـاقـتـرـحـواـ عـلـيـهـ اـسـتـعـارـ الـمـقاـومـةـ وـأـنـ يـخـرـجـواـ جـمـيـعـاًـ «ـ مـعـ الرـعـيـةـ وـالـعـسـكـرـ »ـ لـمـاـصـلـةـ الـجـهـادـ . وـلـكـنـهـمـ فـوـجـيـوـاـ بـهـ يـجـبـ جـمـيـعـاًـ «ـ لـيـسـ عـلـىـ رـعـيـةـ الـبـلـدـ خـرـوجـ وـأـنـمـاـ عـلـيـهـمـ الـمـسـاـهـمـةـ بـالـأـلـالـ . لـيـلـاـفـ الـعـسـكـرـ »ـ .

بـهـذـهـ الـلـكـمـةـ كـشـفـ الرـجـلـ عـنـ فـلـسـفـةـ الـحـكـمـ لهاـ تـقـالـيدـ رـاسـخـةـ مـنـ مـئـاثـ السـنـينـ ، وـهـىـ عـزـلـ الـمـصـرـيـنـ عـنـ الـجـيـشـ وـهـىـ وـاجـبـ الدـفـاعـ عـنـ بـلـادـهـ ، وـتـكـوـنـ الـجـيـشـ مـنـ عـنـاصـرـ دـخـيـلـةـ تـحـتـكـرـ الـعـلـمـ الـعـسـكـرـيـ ، وـتـسـتـمـدـ مـنـ اـحـتـكـارـهـاـ السـلاـحـ سـيـطـرـتـهاـ عـلـىـ الـبـلـادـ ، وـمـنـ اـحـتـكـارـهـاـ حـمـاـيـةـ الـدـيـارـ وـظـيـفـتـهاـ الـاجـتـمـاعـيـةـ وـشـرـعـيـةـ وـجـوـدـهـاـ وـمـبـرـرـهـ . وـرـغـمـ أـنـ مـحـمـدـ عـلـىـ كـسـبـ حـكـمـ مـصـرـ لـاـسـبـابـ مـنـ أـهـمـهـاـ مـسـانـدـةـ الـمـصـرـيـنـ لـهـ ، فـمـاـ لـبـثـ قـورـ تـوـلـيـةـ السـلـطـةـ أـنـ اـسـرـدـ

بالقصور الذاتي نمط الحكم العديم ، حيث يقوم الانقسام الفاطع بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فرير اكسب محمد على كسبا متعدد الجوانب . اذ احبط الفزو وقواه ذلك على منافسيه من بقایا ممالیک مصر ، ورفع من شأنه في نظر الدولة العثمانية ، وقتل موازینه في الميدان الدولي ، فبدأ بهذا الحادث حکم محمد على يستقر استقراره المعروف المتده حتى نهاية حياته بعد أربعين عاما ، واستمر في ذريته حتى منتصف القرن العشرين . رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينسى الرجل في لحظة النصر ايجديات سياسة حکومات العصور الوسطى ، وهي أن ينحصر دور الشعب في أداء « عالائف العسكر » دون أن يكون للرعاية « خروج » ويعلق الجبرتى على ذلك بقوله « لیلت العامة شکروا على ذلك او نسب اليهم فعل ، بل نسب كل ذلك الى الباشا وعساكره ، وجوزيت المسامة ضد الجزاء بعد ذلك (١) » .

بهاذا المنطق التقليدي الصرف بدأ محمد على ينفذ سياساته في بناء الجيش المنظم الحديث . وظل سنتين عدة يستخدم جنوده من أخلاق الجنان العثمانية ، في الحروب التي خاضها تنفيذاً لسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان في تلك الفترة عثماني الأهداف مملوكي الأسلوب ، تحصل مشروعه السياسي - على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال (٢) ، في احياء العالم العثماني . وحاول الرجل في اطار هذه الصيغة اضفاء الطابع الاوروبى على جيشه ، من حيث تنظيم الجنود وتدربيهم فتون القتال الحديث واستعمال ادوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكوناً من هذه الخلطة العثمانية المملوكية من غير المصريين اهالي البلاد . وجاءت هذه المحاولة في ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد أن استقرت حکومته استقراراًها غير الممازع بمذبحة الممالیک ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الاخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتى بقوله ، « أمر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوه ، فأخذوا في الرماحة والبنادق المتواصلة المتابعة كالرعد ، ورجعوا داخلين في المدينة في كبيبة عظيمة ، وداسوا اشخاصاً يخولهم بل وحميرا ايضاً (٣) » . ودبر الجندي مؤامرة ضد هذه باشاعة التمرد والاصطراب في المدينة ، وكشف ذلك له على أنه ان صمم على « التجديد » فلابد من التخلص من الجندي القدامى في النظميين . قياماً على مهل وبحلو يبعدهم من القاهرة الى الاقاليم والغور ، تشتتنيا لهم واقتصر عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن في مقدوره أن يستبدل بهم ممالیک جدد ، لأن شراء هذا الرقيق الآبيض كان قد استحال تقريباً متذ بسط الرزوم سلطتهم على جورجيا وبلاد الجركس التي كان يستورد منها الممالیک عادة .

ولكن ما اكتشف لحمد على من استحالة تجديد الجيش باقى فيه الجندي العدائي ، ومن فشل السلطان محمود الثاني في تجديد جيش السلطنة بسبب تمرد الجندي الاتكشارية ، كل ذلك لم يفتح امام بصيرته فورا طريق الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « أتجهت أنظار الوالي الى تأليف الجيش النظامي . وكان كلما فكر في أن يكون هذا الجيش من الاتراك او الارتوود ، اعتبرن له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكري مرارا ، فرأى ان يؤلف الجيش من جنس آخر . غير انه بقى متربدا في تعين هذا الجنس . وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة » . لقد كان الوالي من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية الفنصر المصري في تحريك السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم في ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى السلطة حتى ظهر عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثماني في تكوين الجيش - عمود الارتكاز في السلطة - من المسيسين الاجانب . وجاءت حملته على السودان في ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن اليدى المقاتلة يتلمسها في سواعد الافريقيين . وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم . واقام في منفلوط مسكنرا لنحو ثلاثة ألف من السودانيين يدریبون على فنون القتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت الأمراض فيما كادت تفنيهم . وفشل التجربة الثانية لتكون الجيش النظامي الحديث على اسس مطلوبة .

#### بداية التمهير :

لزم انتصاء أكثر من خمسة عشر عاما على تولي محمد على الحكم ، حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التي كان يتهدى بها من قبل ، وانفذ الفكرة التي كانت تخامره ولا يجرؤ عليها » ، فأصدر أمره بجمع اتفاق الجيش الجديد من المصريين » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطئية لضرورة امت نفسيها عليه ، وهي استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير المصريين . وأصدر في ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى احمد باشا طاهر ليجمع من الوجه القبلي أربعة آلاف مصرى لينضموا الى لاظ اوغلى ناظر النظام العسكري ، ليرسلهم الى سليمان باشا ( كولونيل سيف ) مدرب الجندي باسوان ، ليديريهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون بعدها الى بلادهم ويتعبرون جنودا مدى الحياة . وفي مارس ١٨٢٢ كتب الوالي الى ابنه ابراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون الجندي « متوطنا في القرية التي يجلب منها ، وذا أهل وسكن فيها » ، وليس من هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضطههم ولا يقصهم زمام ، وأن يحرر هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام أقاليمهم وبكافالة شيخوخ قراهم ، بحيث يكونون مستقرين في أماكنهم مهنيين للطلب ، وأن يثبت في الدفتر اسماء قراهم وأسماؤهم وأسماء آباءهم ، وأنهم سيستخدمون ثلاث سنين . يعطون في أثناء خدمتهم لحما وارزا مقللا مرتين في الأسبوع ، ومرجا قلره ثمانية قروش كل

شهر ، والكتى الازمة لهم في كل عام (٥) . فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخياً عظيم الخطر في بناء مصر الحديثة . كان أول قرار بالتجنيد الاجباري للصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية - ركيزة الدولة - من « ذوى الأهل والسكن » في مصر . يعلق الدكتور غربال على ذلك بقوله « لقد خل محمد على الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى اوجدهته الديمقراطىية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، اى التجنيد العام ، وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الاسلامية . لقد عمدت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجدباء احيانا ، والى جميع العبيد احيانا اخرى . حاولت الحكومة الاسلامية هذا الحل او ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزعها كرسيها ونفاد مواردها . . . (٦) . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعوائض العسكري ، وانما صار لهم « الخروج » . وبذات أولى خطوات تمصير الدولة ، وتمصير الجماعة السياسية في مصر .

قاوم الاهالى التجنيد في البداية ، لم تظهر لهم دلالته التاريخية وقتها ، ودوا فيه ضرورة جديدة او نوعا من السخرة جديدة ، هو اشد عنوا من ضرائب المال وسخرة الاشغال العامة . ونفروا من التجنيد افرادا وجماعات ، فكان صالح التجنيد يقتضون الشباب اقتناصا من القرى ، ويسوقونهم مصفدين بالاقفال ، لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندي ، والعسكرية في بعض الفروض كانت مقرونة امام عيونهم بما يتمتع به الجندي ملوكا او تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن اى النفور من هذا الانقسام القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الاهالى ، على مدى مئات من السنين . واستحال في تصور المصريين ان سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمة وسيادة . مadam الامل ابن التجربة ، ومدام الخيال وليد الواقع المحسوس .

وعلى آية حال ، فان قرار التجنيد الذى فرض بالقوية الجبرية على الصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالى ظلما او عدلا ، وينفذه عماله بالعنف او بالرحمة ، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم ان يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندي انتهى من الحاكم ان يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقي لـ محمد على كحاكم عبقري ، لم يضيق افقه من قبول ما افتتحت ذرائمه بتجنيد الصريين . ولم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندي منخليعا من بيته في بلاد القوقاز والشركسى ، وبين اقتناصه من قرى مصر . واذا كان الاصطياد أول درس واحسمه في ترويض الوحش ، فهو كذلك من حيث ما يمنيه الاصطياد من خلط الصيد عن بيته ؟ فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة اى هدف واعى شىء . وعلى الفرد من ذلك لن يروض اى وحش ما يبقى في غابته وبن قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندي القديم يحترف القتال كمهنة يمارسها ارتزاقا . مفوض الروابط

عن وسائل الاعلانيات والانتاج في البيئة الاجتماعية . تتدنى عوائده المادية الى المستوى الحسى اقربى المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية فى الشعور بالسيطرة واسعه الحوف والرهبة . اما الجندي المواطن . فعلى التقىض صيفت مادياته وروحياته فى اطار من وسائل قرابة الأهل والسكن وعلاقات الانتاج ، وفي محيط الأسرة والقرية والمنطقة . ومادياته شائعة مع غيره لا تتفق عند حدود الانبعاث الحسى المباشر ، وإنما تمتد وتتصاعد الى مستوى جماعي . ويحركه الشعور بالانتماء الى الجماعة . ومن جهة أخرى فإن التنظيم الحديث للجيوش يتطلب قدرًا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثيراً كثيرة في عدد الجنود . الامر الذي لم يكن في المقدور معه عزل الجنود اجتماعياً عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فإن التجنيد المواطنين كان أمراً متصل الأسباب والأثار بسلك المحاكم تجاه الرعية ، يمرأة درجات السخط والتآييد المحسوب والمتوقع في اطار أمن الحكومة ، وبمرأة عناصر الانتاج الاقتصادي مadam المجنون هم في النهاية قسمًا لا يجعل أثره من قوة الانتاج البشري في الصناعة والحرف .

كتب محمد على الى ابنه ابراهيم « من الجلي الواضح ان الواجب يقتضى علينا ان نجند العساكر حسبما يتيسر لنا ، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف ، وأن نوفق بين مصالحتنا وحالتنا وأن نرى اعمالنا على قدر قدرتنا .. (٧) ». وارسل اليه عماله يخبرونه بقرار الجنود ، فرد عليهم شارحاً أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب ارغامه عليه أو معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير العلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم اليه ، وذلك بتفهمهم تدريجياً أنه أمر منطوي على الخير ، ربى على آذانهم بالأقوال التي تستوجب حسن تقبيلهم أياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء .. (٨) ». وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب « أن ذاتحة الكتاب لا ريب في أنها جامعة للفيوضات الأزلية ». فإذا ما قرأها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل الشروع فيه ، ثم باشروا التمارينات عقب القراءة ، وكان ذلك مستوجباً للفيض والبركات ». وأوحى إلى بعض شيوخ الازهر أن يشتراكوا في هذه الحملة ، لاضفاء الطابع الشرعي على النشاط الجهادي . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الزجبي في كتابه « تاريخ الوزير محمد على باشا » ، اذ خص « النظام الجهادي الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الديني من حفظ التفاصير الإسلامية وتحصينها ، مع ما يلزم دفاعاً عن بلاد الإسلام من طاعة وصبر ونظام (٩) .

وامتلات كتب الوالي إلى عماله بوجوب ملاحظة أحوال الجنود ، وحسن معاملة من لا يقبلون في الفرز فيعادون إلى قرائهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم بأثر التجنيد في عمليات الانتاج الزراعي . اذ كان المجنون هم زهرة

شباب القرى من أصحاب الفتوس الضاربة ، فكان يذكر عماله الا ينسوا ان هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات في قراهم خاصة في مواسم البذر والحصاد ، وانه يلزم الا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية « التي عليها مدار الفنى والثروة للجميع (١٠) » .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، في زمان الحكم المملوكي العثماني ، ادنى صلة عضوية بانشعب . كانت اشبه بالحجر الصلد يضرب الرؤوس من على ، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين . واتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين الحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التي تمثل ركيزة الحكم . وبذا الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصري . واذا كان اعتقاد الحاكم من قبل ان يتعالى على محتكميه ويستفني عن الاتصال العضوى بهم ، فهو لا يمكن ان يستفني عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه رقاوه الضاربة . والحكم بالضرورة عمل جماعي تقوم به مؤسسة ما ، يشمل افرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل او اهداف او فلسفة . والحكم الفردى الطليق لا يعني انفصال الحاكم عضويًا عن مؤسسة الحكم او مفارقته لها ، ولا يعني أكثر من أن مشيئته في اطار المؤسسة الحاكمة مشيئه غير مقيدة من الناحية التنظيمية ، ولكنها مشيئه مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد اسباب الاتصال والتحريك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصري ، فقد لزم الحاكم هو الآخر ان يسير في طريق التمرر . حدث ان امتهن احد كبار الموظفين الاتراك « على اغا » الفلاحين المجندين في حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا لا يكونوا مثل عساكرنا الاتراك » وعلم محمد على بهذه القالة فارسل الى محافظ دمياط يأمره « اضربوه ( على اغا ) مائة نبوت على انتهيه وينفى ، وان عاد يصلب » . ويكشف جنسامة العقاب عن حمية محمد على ، وهى حمية لا ترجع الى فرط تعاطف مع الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالى لما يخديش هيبة حكومته ، اذ امتهن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب في تكوينها . ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من توحد بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصري بحيث يكون امتهانه امتهاناً لسلطنة الدولة . وقد صار الحاكم — رغم اصله الاجنبى وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطراً حفاظاً على سلطاته ، ان يستوجب قدرها من الاحترام لشعبه .

#### حدود التمهيز :

لم يسر تعصيم الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن مثل محمد على ان يفعل ، ولا كان من شأن المكتنات التاريخية المتاحة ان تسمح ببلغ التمام في هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجندي والمسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بامكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٣٧٦ الف جندي ( بلغ هذا الرقم في سنة ١٨٣٩ ) ، ويسقط على دولة تمتد من السودان جنوبًا الى سوريا

شمالاً إلى الجزيرة العربية شرقاً، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيروتis أوروبا واساطيلها، فلم يكن بالإمكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيدة عن الجندي والخبره العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب يعود أيضاً إلى حرص الحاكم على ابعاد المصريين عن المناصب القيادية خصماناً لما رأه أمراً لحكومته . ودخول المصريين حتى في أدنى مستويات العمل العسكري لم يشرع فيه – كما سلفت الإشارة – إلا بعد فشل كل البدائل المتاحة . وقد سجل الأمير عمر طوسون نقلاً عن كلوت بك ، أن استخدام المصريين أظهر أنهم قد دون على استعداد مجدهم التالد في الحروب ، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية ياهرة . كانوا يفقدونه إذا ارتفعوا إلى مراتب القيادة مما أرغمه محمد على على تحجيمهم عنها ، تم يكشف عن السبب السياسي لهذه النتيجة قاتلاً فيوضوح ، ربما كان هذا من حظ محمد على وبين طالعه ، لأن – المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبـه . فلو سلمت قيادة الجيش إلى ضباط من جنسه ، لخيف أن يتزعـوا يوماً إلى الفتنة والتمرد . أما والـحـالـةـ كـماـ هـيـ الآـنـ ، فالرؤـسـاءـ قـابـضـونـ عـلـىـ نـاصـيـةـ الـجـنـوـدـ ، وـهـمـ لـاـ يـرـكـنـونـ إـلـىـ الـمـصـرـيـنـ كـمـاـ يـرـكـنـونـ إـلـىـ الـأـبـنـاءـ جـلـدـهـمـ . فـهـمـ لـذـلـكـ مـضـطـرـوـنـ لـأـخـذـ الـحـيـطةـ لـأـنـفـهـمـ . وـنـشـأـ مـنـ ذـلـكـ مـرـاقـبـةـ مـتـبـالـدـةـ كـانـتـ نـتـيـجـتـهـاـ خـضـوـعـ الـجـيـشـ وـالـفـهـ لـلـنـظـامـ (١) . كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الأتراك والماليك ، لأن البشاـ لم يكن يريد أن يجعل نفسه في متناول الشعب المصري »، ولكن لما توطلـتـ سـلـطـتـهـ أـدـخـلـ المـصـرـيـنـ فـيـ وـظـائـفـ الـضـبـاطـ الصـغـيرـةـ » فأـظـهـرـواـ ذـكـاءـ فـاقـداـ وـصـارـواـ أـفـضـلـ مـنـ الـأـتـرـاكـ (٢) .

كان محمد على ترتـيـباـ يـقـفـ على رـأـسـ فـرـقةـ منـ الـأـلبـانـ وـالـدـلـلـةـ ، وـيـحـوطـهـ جـمـعـ مـنـ الـأـتـرـاكـ يـشـكـلـونـ النـخـبـةـ الـتـىـ اـسـتـعـانـ بـهـاـ فـيـ حـكـمـ مصرـ وـقـيـادـةـ جـيشـهاـ عـنـدـمـ صـمـدـ إـلـىـ الـوـلـاـيـةـ . وـلـكـنـ أـدـرـكـ أـنـ اـقـتصـارـ اـسـتـنـادـهـ عـلـىـ هـؤـلـاءـ مـوـقـعـ لهـ فـيـ قـبـضـتـهـ ، مـاـ يـتـرـجـعـ مـعـهـ اـحـتمـالـ تـأـلـبـهـ عـلـيـهـ حـسـبـ العـادـةـ الـجـارـيـةـ وـفـتـهـ . وـفـدـ سـبـبـ لـهـ الـجـنـدـ الـأـلبـانـ كـثـيرـاـ مـنـ الـاضـطـرـابـاتـ مـاـ أـوجـبـ عـلـيـهـ رـسـمـ خـطـةـ هـادـئـةـ لـعـشـرـتـهـ فـيـ الـأـقـالـيمـ وـالتـلـخـصـ مـنـهـ فـيـ حـرـبـ الـوـهـابـيـنـ . وـكـانـ الشـرـوعـ فـيـ تـجـدـيدـ الـوـسـسـةـ الـسـكـرـيـةـ لـابـدـ وـاجـدـ مـقاـمـةـ عـنـيقـةـ مـنـ هـؤـلـاءـ ، مـاـ يـضـيـفـ سـبـبـ لـلـتـمـرـدـ وـعـدـمـ الـاستـقـرـارـ ، فـضـلـاـ عـنـ اـحـتمـالـ اـفـشـالـهـ الـشـرـوعـ ، كـماـ كـانـ عـزـمـهـ الـاـسـتـقـلـالـ فـيـ الـسـلـطـنـةـ الـعـشـمـانـيـةـ وـمـنـاوـتـهـ ، مـاـ يـشـيرـ تـنـازـعـ الـوـلـاءـ لـهـ هـؤـلـاءـ الـاعـوـانـ الـعـشـمـانـيـنـ . وـكـلـ تـلـكـ الـاسـبـابـ يـشـيرـ إـلـىـ أـنـ اـحـتمـالـاتـ الـخـطـرـ أـرـجـحـ مـنـ اـحـتمـالـ السـلـامـةـ . لـذـلـكـ عـلـىـ الـوـالـىـ عـلـىـ اـضـعـافـ تلكـ القـوـةـ ، وـمـيـازـنـتهاـ بـغـيرـهـ مـنـ القـوىـ .

وـكـانـ محمدـ علىـ قدـ أـتـمـ التـصـفـيـةـ الـمـادـيـةـ الـاـسـاسـيـةـ لـقـادـةـ الـمـالـيـكـ فـيـ ١٨١١ـ ، فـجـمـعـ غـلـامـهـ وـصـفـارـهـ بـمـدـرـسـةـ الـقلـعةـ ، يـطـعـمـهـ الـتـرـكـيـةـ قـرـاءـةـ

وكتابة ويدربهم فنون القتال ، ليكونوا جنوداً يديرون بالولاء له بعد أن ساروا مماليكاً له . ولما ستعلم الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنسي) في تدريب جيشه ، قدم إليه خمسة من أولئك المالiks يدرّبون على فنون الحرب الحديثة ، وحث الوالي كبراء الدولة على الاقتداء به في تقديم بعض معايايرهم لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحوه من الألف كانوا القيادات للجيش المصري الحديث . واختار للمدرسة الحربية مدينة أسوان لتكون عزلاً لها في أقصى الجنوب حامياً لها من تيارات السياسة في العاصمة . راسل الوالي إلى ناظر المدرسة في سبتمبر ١٨٢٢ «حيث أن المالك أجر بالتعاون بالنسبة للجنود الأتراك ، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق أن يكون ضابطاً ، ثم يكمل العدد (بابقى من الأتراك . . . . )» (١٣) . وأمكن رغم الصعوبات والفتنة ، أن يتم تدريبهم في ثلاثة أعوام ، وأن يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط (١٤) .

بدأ محمد على وقتها ، أنه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بغير الخبرة الحديثة في النظم والعلوم . ولم توجد هذه الخبرة إلا لدى الأوروبيين . فأخذ النظام الحديث كلّه في الجيش - مشاة وفرساناً ومدفعية - عن النظام الفرنسي . وجرى الأمر على ما يتبع في الجيش الفرنسي . من تمرينات وتحرّكات ، حتى في الموسيقى . وترجمت الفوائين واللوائح الفرنسية حرفيًا لينظم الجيش المصري على مقتضاهما . واتبع في تصفيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسي (١٥) . ولا يكاد يظهر خلاف في ذلك عن النظم الفرنسية إلا النداءات العسكرية التي بقيت تركية ، والإ ملابس الضباط والجنود . وتم كل ذلك بواسطة ضباط إيطاليين وفرنسيين في البداية ، ثم ثلب الطابع الفرنسي . وكان أشهر هؤلاء ، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنسي) الذي أقيمت على عاته مهمة تشكيل الجيش وتدرّيب ضباطه ابتداءً من الجماعة التي أرسلت إلى أسوان في ١٨٢٠ . وعرفت اسماء مثل الجنرال بوأبيني والكولونيل جودان ، وبولونيي ناظر مدرسة المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالي) ناظر مدرسة المدفعية ، وبيسون مراقب إنشاء السفن ، واللواء دي سيريز الذي أشرف على الترسانة البحرية ، وموجيل الذي صمم أحواض السفن بالاسكتلندية ، وأنطون يناني وكمالو توسكانى من معلمى الموسعة البحرية ، وجملة أخرى من كبار الضباط .

على هذا التحوّل تكوت المؤسسة الرئيسية في دولة محمد على . المصريون الذين كانوا من قبل ، على مدى قرن من السنين - يعاملون كشعب مهروم ليس له ادنى تصيب في المساهمة في حكم ولا في جيش ، أدخلتهم النظام الجديد في الجيش ، وتقوّت قاعدته كلّها منهم ، بلغت في ١٨٣٦ نحوه من ٣٧٦ ألفاً من الجنود . ولم يؤذن لهم بتولي وظائف الضباط ، لما سبق بيانه من

خشية الحاكم أن يتهدى الجندي والضباط عليه ، فلما استقرت الدولة اذن لنسبة محدودة منهم أن تصل الى رتبة اليوزباشى فقط . والعناصر التركية التي انحصرت فيها القيادة منذا غزو تركيا لمصر في ١٥١٧ : تقلص دورهم في مؤسسة محمد على ، مع يقائهم يشققون سجهاً ما شئوا في قيادة الدولة والجيش ، وهم ذوى الخبرات التقليدية في فن سياسة الحكومات ، ويستند ولاؤهم للوالى انى كونهم صفوته وأبناء لفته ، ويتاتى الجندي منهم من احتمال توزع ولائهم . بينما وبين السلطان العثمانى ومن احتمال طمعهم في سلطة الوالى، وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة اخرى في قيادة الجيش والدولة . والمالك الذين استصفاهم محمد على لنفسه بعد ذبحه زعماءهم ، فصاروا رجاله يوازن بهم الترك في القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن الى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء الى الامير الفالب ، يخلصون له اخلاصهم لن سلفه ، ولم يكن الرق في عرف المالكين نوعاً من القسر او الاستغلال ، بقدر ما كان نوعاً من التبني والانتماء . وكان اطمئنان محمد على اليهم بما جعلهم الفالب في قيادة الجيش بالنسبة للاتراك ، فكانوا يمثلون نحو سبعة الاعشار في قيادة الجيش بينما يمثل الاتراك نحو ثلاثة اعشار (١٦) . ولم يف عن الوالى حله من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لغيره ، فلما حارب عبد الله باشا الحزار حاكم عكا – وكان من أصل مملوكي – احتاط محمد على من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المالكين يقابلهم ثلاثة من الاتراك في قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية أخرى ، وجد عرب البداية يعيشون على مشارف وادى النيل والصحارى ، في الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفي الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تقتات على الرعي وعلى الاغارة والسلب من اراضي الوادى . كانوا من عوامل اضطراب الامن ، خاصة بالنسبة للدولة محمد على . الساعية الى تنظيم شؤون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم ، والى تحقيق مشروع سياسي طموح . وفي ١٨٢٧ وجدت ستة عشر من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندي بدوى من الماشة وبسبعينة وخمسين من الفرسان ، موردها الرئيسي تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو أربعة وتلائين قبيلة تضم نحو بخس وعشرين ألفاً من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس ، لاموردها غير الاغارة والسلب . وجده محمد على في القضاة على هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الاول من القبائل ، وجذبه الى حياة الاستقرار واقطعة الاراضي في الاباءد ، وعمل على تحويل الفريق الثاني الى نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف في البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما اظهروا الرغبة في الدعة استألفهم ، وعقد معهم الصلات وعهد اليهم حراسة ما كانوا يسطون عليه من قبل من التوافق لقاء اجر ، وأخذ جيادهم الاسильة وأخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم وبهنية معاملة الانداد لا فراغ غضبهم وارضاء كبرائهم ، وشكل منهم فرقاً في جيشه بأجر

مرض ، شريطة ان يأتي كل منهم بفرسه ويندقيته . يبلغ عددهم في جيشة نحو الخمسة آلاف ، كانوا كfersan القوزاق غير النظاميين في بعض جيوش اوروبا ، يقومون بهم الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الاعداء ، ويقومون في السلم بمهام الحراسة وتلذيب قبائل البدو المتمردة (١٧) .

تم ابقى للاقباط المصريين دورهم التقليدي في ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص في الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الفرائب وجبائيتها ، كان الاقباط يكونون نحوا من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحوا من ثلاثة ملايين نسمة (١٨) . اشتهروا من هذين بتفانيهم في علم الحساب ، وكان منهم مساحو الارض والنساجون والصيارة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديدا ان يكل محمد على اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربي على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان «الممالئك وابناء العرب يهدون اليهم بادارة اموالهم الخاصة» (١٩) ، ومنحوا أيام الحملة الفرنسية وظائف تتخطى على مستوىيات هامة (٢٠) . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد على بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسؤوليات الجسمانية في بناء مشروعات ازرارى الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون بونزنج المبعوث الانجليزى الى بلغراد ووزير خارجية بريطانيا في ١٨٣٧، ان كان الاتراك يغتربونهم طائفة منبوذة من الشعب المصرى ، ولكن «اثمة شيء من التناطف بين القبط وابناء العرب ، نعله نتيجة ما يقايسونه جميعا من آلام» فضلا عما يتحللون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والقطنة والذكاء ، «ولايقاد يوجد بينهم وبين النازحين من الاوروبيين اي اختلاط» ، ولا يعرف عن عاداتهم المتزارية الا القليل ؛ شانهم في ذلك شأن المسلمين ، فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين ... وفي الريف لاتقاد تفرق عادات الاقباط عن عادات ابناء العرب ... رهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة في البلاد ، سواء أكانت تلك الخرافات راجحة الى اصل اسلامي ام اصل مسيحي» (٢١) .

لقد عرف ابراهيم الجوهري على داس الماشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، تم تولى من بعده اخوه جرجس الجوهري في ١٧٩٤ ، واثبنته الحملة الفرنسية في منصبه واعتبرته عبيدا للقبط ، واستمر من بعدهم في منصبه حتى تولى محمد على الولاية ، فقبض عليه الوالي الجديد ومعه جماعة من مباشري الاقباط طالبا محاكمتهم على أمراء الارباب من سنة ١٨٠٠ ، وأحل محله المعلم غالى الذي كان كاتب محمد بك الألفي ، واستعلن ايضا بالمعلم فيلوتاوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهري (٢٢) . وعزل المعلم غالى فترة بوشابة بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس الباتاونى ، ثم أعيد واشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الاراضى وتقسيمها الى احواض . وبصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التي تحشدها مراجع التاريخ في هذا الشأن من وثائق

وابعاد وتغريب واتهامات، بالاختلاس وعفو دغير ذلك مما كان شائعا في تعامل الوالى مع عماله أقباط كانوا أو مسلمين (٢٣) ، ومما لا تظهر وجوه أهميته في صدد الموضوع محل الدراسة ، فلارتفاع فيما تؤكده الشواهد من اختصاص الأقباط وقتها بتولى وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الإشارة اليهم ، ومنهم فرنسيس أخو المعلم غانى ، وسمعان أمينة ، ونخلة ابراهيم كاتم سر شريف باشا الكبير ، والمعلم وهبه ابراهيم ، والمعلم منصور صريون رئيس ديوان الجمرك ومعاوناه بشارة ورزق الله الصبان ، وسيدهم بشای كاتب ديوان دمياط (٢٤) ، والمعلم حنا التقيبادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من الروضة شمالا الى وادى حلفا ، ويوحنا ابن ميخائيل الطويل كاتب الديوان وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهند انطونيوس عصفور (٢٥) ، وباسليوس بك مدير الحسابات في ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية محمد على في الشام سوريا مسيحيا (٢٦) .

على أن الأقباط في هذه الفترة ، لم يظهر أن أحدا منهم جندي في الجيش ضمن من شملهم التجنيد الإجباري . كانوا مغيبين من التجنيد على ما يذكر جون بورنج في تقريره سالف الذكر (٢٧) . ذلك بالرغم من أن المصريين شكلوا قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم أخيرا الترقى في صفوف الضباط إلى رتبة اليوزباشى ، وبالرغم من تولى الأقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطورة وأهمية في جهاز الدولة . وقد ذكر بورنج في تقريره سالف الذكر أن نرقية الوظيفين المسيحيين كانت تجري إلى أرفع مناصب الدولة ، فضلاً عما لاحظه من أن التسامح يخطو خطوات واسعة وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة في الاختفاء تدريجيا (٢٨) .. كما يذكر كامل صالح نطة أن محمد على «أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم في مسوأة واحدة ، فاباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الودنية على حد سواء ... وزع خدمة الوطن على أهله كلاما له من الأهلية ، فشخص القبط بما امتازوا به من الاعمال الحسابية وضبط الإيرادات والمصروفات .. وخص المسلمين بالمجالس والإعمال الإدارية .. ويتسع محمد على باشا في المصالح والدواوين أزداد عدد الموظفين الأقباط في دوائر الحكومة ، وبعد أن كانت وجاهة الامة تنحصر في بعض أفراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرة في كل انحاء القطر المصري » (٢٩) . ويلاحظ في هذا الشأن أنه وإن لم يوجد قبط بالجيش على عهد محمد على ، فإن تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلاً كاملاً بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، إنما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية ، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكري ، وفي ١٨٢٩ قرر مجلس المتصرف أن يربى جميع الموظفين «الكساوي الجهادية» وكان يمتحنهم رتبة عسكرية وفي ١٨٤٧ عينت طيبة بمدرسة الولادة برتبة ملازم ثان (٣٠) .. ولم يكن الأقباط بعيدين عن هذا الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والإدارة فيه .

ويلاحظ أيضاً أن لم يكن للقباط نصيب في بعثات محمد على العلمية إلى أوروبا . ولا يكاد يظهر من أسماء المبعوثين في كل بعثات محمد على وعباس الأول خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما ثبتت الأمير عمر طوسون يشـارف الخمسـمائة ، لا يكاد يظهر منهم اسم لم يبعث قبـطـي ، الا واحد فقط ذكره إيزيس حبيب المصري في كتابها (٣١) ، فهو الدكتور إبراهيم السبكي الذي بدأ حياته موظفاً بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية في فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطري ، وعاد منها مدرساً بمدرسة الطب البيطري في ٢٣ يولـيـه ١٨٤٨ . ولعل من أسباب عدم اختيار أقباط في بعثات محمد على ، أن ما اختص به القبط من مهـنـ في جهاز إدارة محمد على لم يستشعر «والـى حاجة فيها الخبرـةـ أجـنبـيةـ تـاتـيهـ منـ اـرسـالـ الـبعـوثـ فيهاـ ، وهـىـ مـهـنـ الـادـارـةـ المـالـيـةـ وـالـحـسـابـاتـ وـمـسـحـ الـأـرـاضـىـ دـالـيـارـينـ وـغـيرـ ذـلـكـ . والـلـاحـظـ منـ اـسـتـقـراءـ أـسـمـاءـ الـمـبـعـوثـينـ التـىـ أـتـبـعـهـاـ الـأـمـيـرـ عـمـرـ طـوـسـوـنـ فـيـ كـتـابـهـ ، انـ مـنـ الـمـبـعـوثـينـ مـنـ كـانـواـ سـيـحـيـنـ غـيرـ مـصـرـيـنـ»ـ منـ الـأـرـمنـ وـغـيرـهـمـ ، إـلـاـمـرـ الـذـىـ يـسـتـبـعـدـ مـعـهـ أـنـ يـكـوـنـ الـوـالـىـ قـدـ جـعـلـ الـإـسـلـامـ شـرـطاـ فـيـ الـمـبـعـوثـ اوـ جـعـلـ الـمـسيـحـيـةـ مـاـنـعـاـ مـاـنـ الـلـاحـقـ بـالـبـعـثـاتـ . كـمـاـ يـلـاحـظـ مـنـ اـسـتـقـراءـ هـذـهـ «ـاـسـمـاءـ أـيـضاـ اـنـ الـفـالـبـيـةـ الـفـالـبـيـةـ مـنـ الـمـبـعـوثـينـ كـانـواـ مـنـ غـيرـ الـمـصـرـيـنـ الـأـصـلـاءـ (ـالـفـلاـحـيـنـ)ـ ، كـانـواـ مـنـ الـأـتـرـاكـ وـالـجـراـكـسـ اوـ مـنـ الـمـتـصـرـيـنـ مـنـ ذـوـيـ الـأـصـولـ الـتـرـكـيـةـ وـالـجـرـكـسـيـةـ»ـ . رـحـبـبـماـ يـذـكـرـ الدـكـتـورـ أـحـمـدـ عـزـتـ عـبـدـ الـكـرـيمـ ، تـكـوـنـتـ الـبـعـثـةـ التـالـيـةـ فـيـ ١٨٢٦ـ مـنـ أـرـبعـينـ مـبـعـوثـاـ ، مـنـهـمـ ثـلـاثـونـ مـسـلـماـ ، وـمـنـ هـؤـلـاءـ تـلـاثـةـ فـقـطـ مـنـ الـشـانـيـخـ . وـمـنـهـ ١٨ـ مـنـ أـصـلـ عـشـانـيـ (٣٢)ـ وـسـبـبـ الـفـلـبـيـةـ الـكـاسـحةـ لـلـعـنـاـصـرـ الـشـمـانـيـةـ فـيـ الـمـبـعـوثـينـ ، انـ كـانـ هـدـفـ الـوـالـىـ مـنـ الـبـعـثـاتـ أـعـدـادـ قـيـادـاتـ الـمـسـتـقـبـلـ فـيـ وـظـائـفـ الـجـيـشـ وـالـادـارـةـ مـاـ كـانـ لـايـزالـ وـقـفـاـ عـلـىـ غـيرـ الـمـصـرـيـنـ ؛ لـلـذـكـرـ نـدرـ فـيـهـ الـمـصـرـيـونـ . وـبـذـلـكـ يـظـهـرـ أـنـ عـدـمـ وـجـودـ الـقـبـطـ فـيـ هـذـهـ الـبـعـثـاتـ أـسـاسـهـ النـدرـةـ الـواـضـحةـ لـلـعـنـصـرـ الـمـصـرـيـ ذاتـهـ فـيـهـ ، وـلـيـسـ عـنـصـرـ الـدـيـنـ . وـقـدـ زـادـ عـدـدـ الـمـصـرـيـنـ زـيـادـةـ نـسـبـيـةـ فـيـ الـبـعـثـاتـ التـاـخـرـةـ ، وـفـيـ سـيـاقـ هـذـهـ الـزـيـادـةـ النـسـبـيـةـ الـتـاـخـرـةـ ظـهـرـ اـسـمـ إـبـرـاهـيمـ السـبـكـيـ الـمـعـرـثـ الـقـبـطـيـ .

وعلى الجملة ، فقد كان الوضع في وظائف الدولة ذات الاختصاص المدني ، كشأن الوضع في الوظائف ذات الاختصاص العسكري ، إذ اتجه الوالي إلى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والممالك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التي دخلها المصريون عامـةـ وفيـماـ عـدـاـ الـأـعـمـالـ الـمـالـيـةـ وـالـحـسـابـيـةـ الـتـىـ شـفـلـهـاـ الـأـقـبـاطـ . وـكـانـ مدـيـرـ وـمـديـرـيـاتـ كـلـهـ مـثـلـاـ مـنـ الـعـشـانـيـنـ وـالـمـالـيـكـ يـعـلـمـونـ رـتـبـ الـأـمـيـرـ الـأـيـ أوـ الـفـرـيقـ وـهـمـ أـمـاـ بـشـاوـاتـ أوـ بـكـواتـ .

وانعكس هذا الوضع لا في البعثات التعليمية إلى الخارج فقط . كما سلفت الاشارة ، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد ثبتت

الدكتور أحمد مرت عبد الكريم أن العنصر المصري بين الطلبة كان ضعيفاً لأن الحكومة لم يكن يعنيها إلا تخرج الأعوان المخلصين لها ، أن مدرسه فصر العيني التجهيزية المنشاة في ١٩٢٥ والتى كانت تغذى بخريجيها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطري والزراعة والهندسخانة والاسن والحربيه رازنان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسينات تلميذ «من إبناء الشراكة والأكراد والارتفاع والأرمن والأغريق » ، معن كانوا في خدمة محمد على ، فقد كان يباح للمسيحيين الأوروبيين أن يلتحقوا أبناءهم بها ... ولما كان العنصر المصري قليلاً بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لفستان العربية والإيطالية ... » . ويدرك على مبارك أن لم يكن يدخل هذه المدرسة من إبناء البلاد إلا من ساعدهاته الواسطة ، كما أنشئ المكتب العالى بالثانقاه فى ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه فى ١٨٤٢ نحو مائتين ، زادوا بعد ثلاث سنوات إلى ٣٩٣ تلميذاً ثم إلى ٥٦٣ تلميذاً ثم إلى ٦٤٠ تلميذاً فى ١٨٤٧ » . كان معظمهم من إبناء موظفى القصر وعلماء الخديو وأولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الاجانب . ومدرسة السوارى وغيرها مما أنشئ فى بداية الثلاثينيات كان تلاميذها فى عهدها الاول من الترك والماليك (٣٣) .

فلما بدأ العنصر المصرى بطرق بعض أبواب الوظائف القيادية الدنيا فى الجيش ، كترفيتهم الى رتب الملazمين والبيوزياشين ، انعكس ذلك أيضاً فى الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العيني سالفه الذكر وزادوا في مدرسة السوارى وغيرها . كما تولوا وظائف المأمير ، ويدرك كلوك بك أن «جميع المأمير الآن من المصريين الوطنين ، الا النذر البسيء منهم . والسبب الذى دعا سمو الوالى الى أن يهدى اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده بدوراتهم التامة باحوال البلاد . وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم أولى بالقيام غيرهم على الالمام بعراقت مواطنهم واحتياجاتهم ومواردهم » ، وانهم أولى بالقيام على شئون الادارة من الاجانب الذين لا يخلون من نزوات التشريع الجنسي » .

وفي سياق هذا التصريح للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، اثبت كلوك بك « لقد أقام الوالى الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض المأمير من نصارى البلاد (٣٤) . وقد بدأ ذلك فيما يليه بعد الحرب السورية الاولى فى ١٨٣٣ ، اذ كان محمد على قد وافق فى ١٨٣٦ استبدال المصريين بالاتراك في وظائف الكشاف والقائمقانين ، ثم بدأ عملية الاحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبها الموجودون أثناء اشغاله بالحرب (٣٥) .

### محضنة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة في عهد محمد على ، بوظيفته العسكرية والمندية . اتراك وماليك ومصريون وأوربيون ، والاتراك والماليك لا يجمع كلًا منهم جامع واحد قومي كان أو قبلى ، ولا يميزهم مميز من هنر

او جنس ، كانوا أخلاطا من تركيا والبانيا ومن الدولة والجرائحة رالبرير والمغاربة والوراليين وغيرهم ، والمصريون وان صبح انهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن ثمة مفهوم قومي معترض به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من الاسباب ما يوجب حرصها على تكراره ، وقد عمل المصريون بوصفهم « اولاد عرب » وأقباط ويدو . والاوربيون لم يكونوا من قومية واحدة وان غلب عليهم آخر الطبع الفرنسي . وقد استخدم محمد على كل هذه العناصر في بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعى لم يتصدر فيه عن تبن مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية . انما حرص على استخدام المثال تاريخيا وسياسيا ووظيفه في بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطاته الفردية غير المنازع .

على انه لم يكن من المستطاع ان تجتمع هذه العناصر جميعا في مؤسسة واحدة للحكم ، بغير ان يكون لها جامع يتحقق لها قوة التماستك ويعصمنا من التفكك . ولم يكن ثمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر في قمة السلطة ، لم يكن ثمة الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ، وبقى من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال « بغير حاجة الى تبديل او اضافة او تعديل . وكان مبدأ الحكومة الدينية او الجامعة الاسلامية ، مبدأ ذا فاعلية في اداء الوظائف السياسية التي يتطلبها النظام ، ولكن تعلقت مشكلة محمد على معه في بانيين ، او لمما انه مبدأ جامع غير مانع اذ ضم عناصر يتوزع ولاءها السياسي بينه وبين الباب العالى في تركيا ، وثانيهما انه مبدأ لا يكفل الاستفادة « الكاملة من كافية الامكانات والعبارات المتاحة والازمة لادارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند في تحقيق مشروعها الى خبرات الاوروبيين المسيحيين . ويدو لكاتب هذه الدراسة ، انه في هذه النقطة بالذات ، وهى تحديد مفهوم الجامعة السياسية ؛ تمثلت معضلة الفكر السياسي لحكومة محمد على .

” ومحاولة لايضاح هذا الامر ، فإنه مع تقدير وجه الصحة في رأى الدكتور غريال عن « عثمانية » محمد على ، واستهداف مشروعه السياسي بعث العثمانية ، بما تعنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة ، ومع تقدير أن مشروعها لهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع وجحان انه لو نجح محمد على لعمل على الباس دولته الفتية سائر لbios الدولة الذابلة ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الغلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعين محمد على نفسه واليا على مصر . فكان مسلك محمد على يمثل

نوعا من التمرد والعصيان ، في إطار النظرية السياسية المسائدة والأخلاصات القائمة وفقا لها .. وكان ابتداع محمد على لنظرية سياسية بديلة من شأنه ان ينفي مشروعه الذى لا يرضى بالتوقع فى حدود مصر ولا يكتفى بـ «بلاد العرب» ، وهو فى آنوقت نفسه ، من شأنه ان يفك نظام الدولة التى بني مؤسستها فى مصر من صفوه لا يجمعها الا الایمان بدین واحد . ومن شأنه ايضا ان يتتجاوز المكتنات التاريخية استيقا للاحداث قبل نضوجها وقيل تبلور القوميات المختلفة فى بلاد السلطنة العثمانية . كان هذا تناقضا على مستوى الفكر السياسى لم يكن فيه مقدور الوالى ان يطهه . ولعل هذه المعضلة هي ما يجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من ان هذه الدولة التى انشأها محمد على ، بجيشهما الضخم الذى حقق انتصارات عسكرية هائلة وامبراطوريتها الشاسعة ، ونظمها الزراعى الحديث والمصانع التى شيدتها وكانت الاولى فى تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التى نقلت الى القتل المصرى والعربي والاسلامى انماطا ومناهج جديدة تماما عما ساد فى مئات من السنين خاتمة هذه الدولة التى صفت كل ذلك ، لم تضع فكرها سياسيا ما ، ولا رجحت فى ميدان الافكار السياسية مفهوما خاصا ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الوروث فكرا يتناسب ولو بدرجات مع حجم انجازها الحضارى الضخم . ولعل ذلك من اسباب ما لاحظه الشیخ محمد عبد في مقاله الشهير «آثار محمد على في مصر (١٣٦)» ، اذ قارن بين الانجاز المادى الكبير في كل ميدان دين الهبوط المعنوى الكبير في كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة او الدين او الأدب او الفلسفة او التاريخ ، وبرغم ما ترجم في بعض فروع الانسانيات هذه فقد اودع المخازن لم يتصل بقارئه . وهي نفسها ملاحظة الدكتور لويس عوض عن دولة محمد على التي انجزت « ولم تلتفت الى بناء الانسان من حيث هو انسان (١٣٧) ». واذا كان الاستاذ الامام قد ارجع هذا التباين الى الملك الاستبدادي للوالى ، فال الصحيح انه يعود أيضا الى تلك المعضلة الفكرية التي سلف بيانها ، مما لم يجد له حل فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، ان الرجل دفع شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية ، يزن بها القوى العالمية والمحليه ويرسم بها الاهداف ويبين المشروعات ، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل في كل امر ولو كان حادثا جزئيا او عملا يوميا ، ورغم سرعة استجاباته الهائلة لكل ما من شأنه ان يمس هدفه له ولو من بعيد ؛ وقدرته على البطش الفظ اذا وجد ضرورة او خطرا ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسي . وقد عاد رفاعه رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخليص الابريز .. » في ١٨٣٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيين ضد الملك والحكومة القومية وانتفاء الملك لامة والشعب ، بما يعتبر ثورة فى الفكر السياسى الى اليوم ، بله ان يعتبر كذلك أيام محمد على ولـى النعم . ورفاعة رافع مهما

بلغت استئناته الفكريّة ، فهو في النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد على ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد على ، وزاد قريبا منه وغنى ونفوذا ، ولم يُعرف عن حياته قدر كبير من روح التمزد والمخاطر . ولم يُيد أن الباشا تحرّكت واحدة من خلجانه لحدث الطهطاوي ، رغم أنه لم يعتد أحد منه ترددًا في سحق من يشرع بالتطاول بنظرته إلى اعتابه « ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتي مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقنع تفسيرًا ، لهذا المسلك ، ألا النظر إليه في إطار تلك المعضلة السياسيّة . فالوالى لم يستشعر — وهو أعلم بيشئون دنياه — من هذا الحديث خطرا ما ، ولا كان الكاتب مفرطًا في الحماس والتباور . إنما جرى حديث الطهطاوى — كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض (٣٨) — بحسبانه يمس السلطان العثماني . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق الشعب ، مما يمس محمد علي وهو لا يزال واليا معينا من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمّن الولاية لنفسه أو لسلمه من بعد ، مما لم يتحقق إلا في ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناؤًا للسلطان متاهًا للدولة ، يفيده حديث زفافه بقدر ما يضر مناجذه .

وآية ذلك أيضًا أن رفاعة في « تخلص الإبريز ..» لم يتم كثيرا بالنظام الاقتصادي في أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوروبية ، كانت على طرف تقىض مع نظام محمد على الاقتصادي القائم على الاحتكار ، فقصر جهده وقتها في الحديث عن « الليبرالية السياسيّة التي تشكّل في الأساس تحدياً للسلطان العثماني . وعلى عكس ذلك فعل الطهطاوي في ١٨٦٩ في « منهاج الباب ..» . فركز اهتمامه في الاقتصاد ولم يتم بالنظام السياسي ، إذ كان احتكار محمد على قد تفكك نحو ثلاثة سنين ، وكان النظام السياسي بمصر قد استقر في الأسرة الخديوية العلوية . فتخلّى رفاعة عن كثيرة من ليبراليته السياسيّة . وسقط عن رئيس الدولة مسؤوليته الدستورية إلا أيام ضمّيره وربه والتاريخ وأمام أرائهم العام بالنصح فقط . وفي كلمة يمكن القول أن دولة محمد على في زمانها وظروفها كانت تمثل قدرًا من التخلخل في الفكر السياسي ، بالنسبة للجامعة السياسيّة ، ووجوده من صالحه إبقاء هذا التخلخل الذي يتبع له حركة سياسية أقل تقييدا .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، ان مسألة التجديد اقتضت تعاملًا واسعًا مع أوروبا والأوروبين ، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عند بتبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بص使命 عملية التطوير ، وإذا كان الأوروبيون لم يتجاوزوا في جهاز محمد على وظائف « أهل الخبرة » . فإن عملية التطوير تحدث تزاوجاً وتشابكًا يصعب تفاديها بين ما هو سياسية وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسيّة تقتضي ابتنية مسكونية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية في تكوين تلك الابنية تستلذى مجموعة كبيرة من

السياسات ، وهكلا بالتبادل والتدخل . وان الاستعانتة بالاوربيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكارهى التجديد ، يحکى على مبارك في خطبه (٣٩) ، أن الباشا أراد أن يجعل عسکر مصر كهيئة عسکر الإفرنج ، فلما أشيع ذلك شنع كبار العسکر وأمراوئهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه .. « ونقل عن الجبرى ما كان من تأمرهم وأخبار عابدين لحمد على بذلك مما أفشل المؤامرة ، فتفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الإيواب ويشرون الأفطراب والفتى ، فاستدعي محمد على الشايق وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهيه ليعرض أربابه ولبناء ما هدم ورد ما كسر ، واستطاع بذلك أن يؤلف قلوب المصريين ضد المشاغبين من أنصار النظام العسکرى القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريغ العسکر من القاهرة ، واستبدال غير الموالين له من القواد ، واحلال أولاده وصفوة خلصائه محلهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره كذلك ، ولكنها تلست فى صيغ دينية . يحکى كلوت بك أن شباب المذايل الدين رحروا للتدريب فى أسوان كانوا يرفضون فى البداية الخضوع للنصارى من العلمين ، وحدثت أن دبروا مؤامرة لاغتيال الكولوبيل سيف وطاشت الرصاصه على مقربة من رأسه ، وأنه استنصر يوماً وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فرداً ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على « بصفة مزريه في نظرهم وهي : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاجباط أعماله (٤١) . على أن الوالى استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الاسلامي والشرقى للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه باتماط حياة الاوربيين (٤٢) ؛ فضلاً عن أن موجبات أمن الحاكم فرضت عليه أن يقصر الوظائف العليا ذات الخطير على أولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسمعائيل ، وأقاربه وأسباته كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول أحداً من الأوروبيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التي ميزت مرحلة حكم محمد على ، أنه كان ينظر أحياناً إلى حكومته في مصر ، بمثيل ما ينظر الانجليز إلى حكومتهم في الهند ، بما يفيده اختلالاً واختلاطاً واضحـاً في مفهومه عن الجامعة السياسية ، ذكر مرة إلى أحد المبعوثين الإنجانـب « لم أعمل في مصر سوى ما عمله الانجليز في الهند »، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من أبناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطـر لكم (للفرنسـيين) أن تولـفوا في الجزائر فرقاً عسـکـرـية من أـبـنـاءـ الـعـربـ لـاحتـديـتمـ مـثالـيـ وـوضـعـتـ عـلـىـ رـاسـهـ ضـبـاطـاـ مـنـ الفـرنـسيـنـ ، فـالـترـكـ أـصلـحـ لـلـحـربـ وـالـقـيـادـةـ أوـ يـشـعـرـ بـأـنـهـ خـلـقـ لـيـحـكـمـ .. (٤٣) !

## فهو حركة التوصير :

نمت الجامعة الوطنية في مصر الحديثة اسلاماً من الخلافة العثمانية .  
بدأ نعوها - كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجندي المصري في جيش محمد على ، وصياغة جهاز الدولة وفقاً لهذا الوضع ، واتخذ نعوها صورة حركة تصوير لقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فإن التوصير سبق ظهور الفكر القومي كمفهوم الجامع السياسي للمصريين ، وبدأ في ظروف تحمل الفكرة السياسية في عهد محمد على . وبدأت حركة التوصير تلك بتجنيد (أولاد العرب) من المصريين ، وبتصعيدهم في المستويات الدنيا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية في الجيش ووظائف المأمور في الأدارات المحلية ، وليختار منهم في بعثات محمد على إلى أوروبا . وفي سياق هذه الحركة بدأ ، دخول القبط في الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج أبطء . كان الوجود المصري يبدأ « بأولاد العرب » ثم يلتحقون القبط ، وإن النظرة العامة لنعوها تلك للحركة حتى عهد الخديو اسماعيل في الرابع الثالث من القرن السادس عشر ، ليظهر أن التنااسب كان طردياً بين ظهور « أولاد العرب » في جهاز الدولة وتصاعدهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك انجام مصرى بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة أن هذا النمو انطرودى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة أبطء وبنسبة أقل ، ويفسر ذلك أن عملية التوصير كانت تجرى اسلاماً من مفهوم الجامعة الدينية التي تمثله الخلافة العثمانية .

وقد ذكر تلوك بك في حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، أنه إذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكراهة المسيحيين ، فلعل سبب ذلك سلوك الغالب مع المغلوب ، دون أن تقع مسؤوليته على مبادئ الدين الإسلامي « وما ينفي الجهر به في هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيراً ما حال دون ظهور أي اثر لما كان يحتاج الحكم من النيات الحسنة نحو المتسكين بالديانات الأخرى غير الإسلام » . ولكن لا يسعنا الا الجهر قبل انتهاء هذه الفصل بأن العرب العثمانيين أكثر تسامحاً نحو الدينين من الشعوب الإسلامية الأخرى ، وأن المصريين يفوقونهم في التسامح ، أما لما جبلوا عليه من الرقة ودماثة الأخلاق ، وأما لما سبق لهم من الارتباط بالاوربيين وقت الاحتلال الفرنسي للديار المصرية (٤) . كما لاحظ برنيج في تقريره في ١٨٣٧ ، الذي سلفت الاشار إليه ، أن التسامح قد خطأ خطوات فسيحة في السنوات الأخيرة ، وأن الفوارق بين التسامح والمسيحيين آخذة في الاختفاء ، وأن المسيحيين يرقون إلى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر في « وضع آخر من تقريره » اذا ظلت الأمور تجري على هذا السنن ، فستنتقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة انقطاعاً يكاد يكون تاماً ، وتؤول مقاليد السلطة إلى الوطنيين وحدهم ، مسلمين

كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس أن نقص عدد الشبان الدين يردون إلى الجنوب من بلاد القوافل .. وهكذا شرع العنصر المصري يحل محل العنصر التركي رويداً رويداً « وأن كثيراً من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف إلى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية (٤٥) .

وكان من ملامح حركة التعمير ، أنه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية ، كانت اللغة الأساسية فيها هي اللغة التركية وتليها العربية ، فلما رأس تحريرها رفاعة الطهطاوى عكس الوضع وجعل العربية هي المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الأخبار بما في ذلك أخبار دولة الخلافة (٤٦) . وفي ١٨٦١ (١٢٨٦ هـ ) أصدر الخديو اسماعيل أمراً إلى النظارات المختلفة بأن تكون « المكاتب » من الآن فصاعد بكافية الدواوين والمصالح الاميرية التي بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية أما القوانين فكان يصدرها بالعربية .. ويبدو أن القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعرّب لأن « قومندانات الالوية وأمير الاليات » وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظرارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التي تخصها من العربية إلى التركية (٤٧) ، ودل ذلك على نuo حركة التعمير والتعرّب في مكاتب الحكومة وأجهزتها بفعل نuo العنصر المصري بها ، وعلى ما كان هذا النحو يلقاه من سقاومة العناصر غير المصرية في المستويات العليا .

والحاصل أيضاً ، من حيث النظام القانوني في مصر ، أن وظيفة الحكومة إزاء الرعايا ، أيام الحكم العثماني الملعوكى و حتى بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر في حفظ الأمن واستئداء الشرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر عدداً من القوانين تصدر لتنظيم وجود معينة من النشاط تسجيل ترالء الفنادق مثلاً وقوانين الكارتنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة بإضافة المصايبع أيام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل .. الخ (٤٨) ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الفارسية أو بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة .. ومنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى ، يتصل فيما يتصل بطلقة الحاكم بالحكومة ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يجد التشريع قاصراً على تنظيم علاقات الأفراد بين بعضهم البعض ، إنما صار أدلة لتحقيق سياسات معينة كتنظيم الزراعة والتجارة وإنشاء المصانع والمنشآت والمدارس .. واقتضى ذلك كثرة في التشريعات الوضعية والأوامر والوائح التي تصدر ، وبذكر رفاعة رافع في « مناهج الآباء » أن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الاقضية والاحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من التغيرات الكثيرة المتعددة بتتنوع الأخذ والعطاء (٤٩) . وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصل

فيه في هذا السياق ، حتى صدرت التقنيات الحديثة التي تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضي أمام المحاكم والعقود ، صدرت مأموراة من التقنيات الفرنسية ، وكان يمكن لو لا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا (٥٥) ، أن تصدر من الشريعة الإسلامية ، ولكن أيا كان الاسر فاللهم في سدد سياق الراية الراغنة ، إن ثمة تقنيات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم في تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصري . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور إجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، انشئت جمعية الحقانية في ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفي ١٨٥٥ يبدأ تمصير القضاء الشرعي ، فبعد أن كان قاضي القضاء التركي في مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب الوالي محمد سعيد سلطة تعينهم ، وفي ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية « وفي الوقت نفسه ظل يتناقض اختصاص القضاة الشرعيين بإنشاء مجالس الأقاليم تمارس سلطات القضاء في أقضية مختلفة منذ ١٨٥٢ » ، وقد الفيت تلك المجالس في ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة في ١٨٦٢ ، ثم أنشئ بجانبها مجالس مرکورية في ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هي البداية التاريخية للمحاكم الاهلية التي انشئت في ١٨٨٣ (٥٦) . وكان من أهم ما أخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعين قضاة من الأقباط في المحاكم . ويدرك قليني فهم ان أول قبطي مين قاضيا كان عبد الملاك بك تكونت الذى عن بمحكمة قنا ، وأن جد قليني فهمى وهو يوسف بك عبد الشهيد عن مديرًا للديوان القضائى فى المنيا ، وهى وظيفة تمايل الآن وظيفة المحامى العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل فى بعض المنازعات (٥٧) . وقد تلزم تعين الأقباط فى القضاء مع إنشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاة مصر يشارى صرفا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة الوطنية وكان لذلك دلالته الهامة فى بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومى .

وإذا كان محيد على قصر التجنيد في الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معرفيا منه الأقباط ، فقد كان الجديد في مسلكه أنه جندمن المصريين ، وكانت بداية التمصير بهذه قائمة ل تمامه ، إذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كثما سلفت الاشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذى عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقى منهم على عهده إلى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء احمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفي هذا السياق أزيلت آخر عقبات الانتماج بين العناصر المصرية ، بالقرار الذى أصدره الوالى بتجنيد النصارى في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين ، ف تكون عليهم ذات الواجبات

ليتمعوا بذات الحقوق ، والى آخر علامات التفرقة الدينية باللغاء الجزية المفروضة على الدميين سنة ١٨٥٥ (٥٣) . وثبتت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير أسيوط في ١٨٥٧ ورد به أن « قبول واحد المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا » (٥٤) .

ويقال إن الاقباط قابلوا فرار تجنيد ابنائهم بروح معارضه ، وأن البطيريك وسط الانجليز ليضفطوا على الوالي ليعفيهم منه . على أنه يلاحظ أن المصريين غالباً في ذلك الوقت كانوا وأفيفين عن التجنيد عاملين على القرار منه ، وقد سبقت الاشارة إلى هذا الامر في عهد محمد على ، وفي عهد سعيد قام الجيش بعمليات حربية بعيدة تماماً عن مصالح المصريين ووجدهم في ولا ينسى أن سعياً أرسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين في المكسيك . كما يذكر أنه كان يمارس داخل الجيش الوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الاتراك والمتركين وبين الجنود المصرية . وكان نزوعه إلى تصعيد المصريين إلى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع إلى تناقض العناصر التركية الذي اطرد منذ عهد محمد على ، وإلى الضغوط المصرية في جهاز الدولة ، أكثر مما يرجع إلى إيمان الوالي ذي الأصل التركي بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحال الفلاح الشاب بالجيش يعني فراغاً لأسرته وقربته قد لا يكون بهذه لقاء ، ويعرف الأدب الشعبي بكليات كانت الامهات يرددنها نديماً على أولادهن الجنديين . ويدرك ميخائيل شاروبيم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب » ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل وأرساله تجريدة لهم (٥٥) . ومن ناحية أخرى فإن كتب التاريخ القبطي تنكر صحة معارضة البطيريك كيرلس الرابع - لتجنيد الاقباط ، إذ كان بطيريك وطنياً متخصصاً لمصرته ، وأنه لما أشيع عنه طلب إعفاء القبط من التجنيد صرخ علانية « يقول البعض أني طلبت إلى البشا أن يسقى أولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشى الله أن تكون جباناً بهذا المقدار ، لا أعرف للوطن قيمة ، أو أفترى على أهواً أبناء الوطن يتجردتهم من محبة أوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه » ، فليس هذا ماطلبتك ولا ما أطلبه» (٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية في أغسطس ١٨٨٠ نص صراحة على أن «كل مصرى مكلف شخصياً بالخدمة العسكرية ... . بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته» . وسوى بين رجال الدين الإسلامي والقبطي في الاعفاء من التجنيد في مادتيه ٢٨ ، ٣١ .

وقد سارت خطوات التمهير قدمًا في جهاز الدولة ، مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وقد أصدر الوالي أمراً عالياً إلى مديرية قنا وأسناف ١٨٥٦ ، ذكر به أنه «لما كان جل ارادتنا اجراء الامور التي بها يكون حصول كمال رفاهية الاهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجر وانحراف ... » فإنه عمد

الى تجربة اختيار عمدين مصريين من نوادى مديرية المنيا وبنى مزار ليكونو  
نظار اقسام ، وجعل بعض العمد حكام اخطاط ، فلما اطمأن الى التجربة  
« تعلت ارادتنا ان يكون حصول ذلك عموما يساير الاقاليم » (٥٧) . وف  
الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمسة من الاقسام مكان النظار الاترالا  
وتولى هذا الأمر (٥٨) ، وزاد تواليه في عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ  
ان معظم مديرى المديريات من الاقاليم صاروا من المصريين ، كان منهم ذ  
١٨٧١ محمد العيداروس مديرًا للدقهلية ، ومحمد الشواربى مديرًا للمنوفية  
ومحمد عفيفى مديرًا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرًا للشرقية ، وسلام  
اباظة مديرًا للشرقية ، وحميد أبو سبت مديرًا لجرجا ، وهكذا (٥٩) . دا  
هذا السياق ايضا اطرد تعين الاقباط فى وظائف الدولة ، سواء فى الوزارات  
او المصالح المختلفة او جهات الادارة المطيبة بالاقاليم . وعرف تعين عم  
للفرى من بينهم فى بعض النواحي . مع الانعام على بعضهم برتب الباكنو  
وغيرها .

ومع نشوء أول مجلس نوابى فى مصر على عهد اسماعيل فى ١٨٦٦  
نص قانون انشاء المجلس على ان « كل شخص بلغ من عمر الخامسة والعشرين  
يمكن ترشيحه على شرط ان يكون أمينا ومحظيا وان تتأكد الحكومة من ا  
ولد فى البلاد » فتسلى القانون المصريين عموما بغير تفريق بسبب الدين فى >  
الترشيح لعضوية مجلس ، واعتبر فى تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها  
وقد ذكر نوبار « عندنا أقباط ايضا بين المنتخبين وقد فتحنا ابواب للمسلم  
والاقباط بدون تمييز ». كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاثة  
سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها فى الاقاليم والاعيان  
القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به فى تشكيل ١٨٦٦ جرجس برس  
عمده بنى سلامة من نواب بنى سويف والقيوم ، ومخائيل انسايوس  
اشروبى من المنيا وبنى مزار . كما وجد به فى تشكيل ١٨٧٠ المعلم فر  
ابراهيم عمدة ديرمواس عن أسيوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين  
المنيا وبنى مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضويين فى تشكيل ١٨٧٦ فضلا  
عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا (٦٠) . وكان مجلس الشورى  
بتشكيله الجامع ، هو ما أجمع على وجوب ان تقبل المدارس الاميرية المصرى  
من المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشوارب  
في هذا الشأن « ان الاقباط ماخرجوا عن كونهم من أبناء الوطن ، ولذلك يجب  
ان يكونوا ضمن المدارس التى تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها مـة  
ارادوا الدخول فيها » (٦١) .

وتوافق مع هذا السياق ، ارسال الاقباط فىبعثات التعليمية ا  
اوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلدس القاضى ومسقطة لم

ونسيم بك وصفي ، كما ارسل فرج نصحي في بعثة التاريخ الطبيعي في ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل في بعثة الادارة والحقوق في ١٨٦٨ ، وبين عبيد في بعثات الطب في ١٨٧٩ ، وقسطنطى فهمى وغيرهم (٦٢) . وعرفت المدارس الاميرية كثيرا من المدرسین الاقباط ، كان بالمدرسة التجيیزية في ١٨٧٥ ، جرجس الماطی وابراهیم نجیب ، وابراهیم جرجس بمدرسة اللسان القديم ، ووجد امثالهم في المهندسخانة والمساحة والادارة والاسن (الحقوق) وغيرها (٦٣) . وفـد اثیث الشیخ علی يوسف عددا من الملتحقـا بالـاحقـة بالـعلـیـمـ فـی خطـبـتـهـ التـیـ القـاـهاـ بـالـمـؤـتـمـرـ المـصـرـیـ فـیـ ١٩١١ـ (٦٤ـ) ، فـمـدرـسـةـ الـادـارـةـ والـاسـنـ (ـالـحقـوقـ)ـ اـنـشـئـتـ فـیـ ١٨٦٧ـ لـمـ يـدـخـلـهـاـ فـیـ الـبـداـیـةـ اـقـبـاطـ الاـ جـرجـسـ قـلـدـسـ وـنـسـیـمـ وـصـفـیـ اللـدـنـ اـرـسـلـاـ فـیـ بـعـثـاتـ ،ـ وـبـدـاـ دـخـلـهـمـ مـعـ اـنـشـاءـ الـحاـکـمـ الـاـهـلـیـةـ ،ـ وـبـلـغـ عـدـدـ مـنـ تـخـرـجـوـاـ مـنـ اـقـبـاطـ مـنـهـاـ مـنـ ١٨٧٧ـ الـىـ ١١٠ـ ،ـ ١٣٧ـ خـرـیـجـاـ وـالـسـلـمـوـنـ ٤٨ـ خـرـیـجـاـ .ـ وـمـدـرـسـةـ الطـبـ اـنـشـئـتـ فـیـ ١٨٢٤ـ ،ـ وـكـانـ يـنـتـرـجـ مـنـهـاـ اـطـبـاءـ لـخـدـمـةـ الجـیـشـ المـصـرـیـ فـیـ الـاسـاسـ ،ـ وـلـهـاـ لـمـ يـدـخـلـهـاـ طـالـبـ قـبـطـ قـبـلـ ١٨٨٦ـ الاـ اـبـرـاهـیـمـ لـبـیـبـ ،ـ ثـمـ بـعـدـ ذـلـكـ الـامـرـ اـطـرـدـ دـخـولـ القـبـطـ فـیـهـ ،ـ فـلـغـ عـدـدـ القـبـطـ مـنـ خـرـیـجـیـهـ حـتـیـ ١٩١٠ـ ،ـ ٦٦ـ مـقـابـلـ ٣٢٧ـ مـسـلـمـ .ـ وـمـدـرـسـةـ الـمـهـنـدـسـخـانـةـ اـنـشـئـتـ فـیـ ١٨٣٤ـ وـالـفـیـتـ فـیـ ١٨٥٤ـ ثـمـ اـعـیـدـتـ فـیـ ١٨٥٨ـ وـالـفـیـتـ فـیـ ١٨٦١ـ ثـمـ اـعـیـدـتـ فـیـ ١٨٦١ـ .ـ وـكـانـ تـخـرـجـ لـلـجـیـشـ اـیـضاـ ،ـ فـلـمـ يـتـخـرـجـ مـنـهـاـ قـبـطـ الاـ فـیـ ١٨٩٩ـ وـبـلـغـ عـدـدـ خـرـیـجـهـاـ القـبـطـ ٣٦ـ حـتـیـ ١٩١٠ـ اـلـسـلـمـوـنـ ٤٨ـ .ـ وـمـدـرـسـةـ الـعـلـیـمـ التـوـقـیـقـیـ اـنـشـئـتـ فـیـ ١٨٨٠ـ وـكـانـ اـوـلـ مـنـ تـخـرـجـ مـنـهـاـ سـنـةـ ١٨٨٨ـ ٥٠ـ وـبـدـاـ تـخـرـجـ القـبـطـ مـنـهـاـ فـیـ الـعـامـ التـالـیـ وـتـخـرـجـ مـنـهـاـ ١٨ـ مـنـ اـقـبـاطـ حـتـیـ ١٩١٠ـ وـ ٧٨ـ مـنـ الـمـسـلـمـینـ .ـ وـمـدـارـسـ الـاـوـقـافـ بـدـاـ اـقـبـاطـ يـدـخـلـوـنـهـاـ بـعـدـ ١٨٨٩ـ ،ـ وـبـلـغـ مـجـمـوعـهـمـ فـیـهـ ٣٤٣ـ سـنـةـ ١٩١١ـ اـلـسـلـمـوـنـ ١٥٩١ـ .ـ وـقـلـامـیـدـ الـمـکـانـیـهـ الـاـهـلـیـهـ کـانـ عـلـدـ الـمـسـلـمـینـ فـیـهـ ٢٠٢٨ـ سـنـةـ ١٨٨٩ـ وـالـاـقـبـاطـ ١٤٥ـ ،ـ وـبـلـغـ عـدـدـ الـمـسـلـمـینـ ٣٩٤٢ـ سـنـةـ ١٩١١ـ وـالـاـقـبـاطـ ٩١٢ـ .ـ وـبـهـاـ يـظـہـرـ انـ کـانـ ثـمـةـ نوعـ مـنـ الـاطـرـادـ فـیـ دـخـولـ الـاـقـبـاطـ الـمـارـسـ الـعـلـیـاـ وـمـدـارـسـ الـاـوـقـافـ ذـانـهـاـ ،ـ وـلـكـنـهـ کـانـ اـطـرـادـ بـطـیـئـاـ ،ـ يـتـحـکـمـ فـیـ طـرـدـیـتـهـ مـاـیـتـاحـ لـلـاـقـبـاطـ فـیـ تـوـلـیـ الـوـظـائـفـ الـعـامـةـ ،ـ حـسـبـ التـخـصـیـصـ الـوـظـیـعـیـ الـذـیـ تـعـدـ لـهـ کـلـ مـنـ الـمـارـسـ .ـ وـتـوـلـیـ الـوـظـائـفـ الـعـامـةـ کـانـ یـؤـثـرـ وـیـتـأـلـرـ بـمـفـهـومـ الـجـامـعـةـ السـیـاسـیـةـ ،ـ وـبـتـعـورـ عـلـیـ اـنـسـلـاـخـ الـجـامـعـةـ الـقـومـیـةـ مـنـ الـجـامـعـةـ الـدـینـیـةـ وـالـخـلـافـةـ الـشـمـائـیـةـ خـاصـةـ .ـ

### الكنيسة القبطية :

يدکر الدكتور ولیه سلیمان ، ان کنیسة مصر لم تنس قط الحقبة الأولى من تاريخها ، عندما لقى الاقباط كل عنـت واغـسـطـهـادـ عـلـىـ اـیـدـیـ الـمـسـیـحـیـنـ الـمـکـانـیـهـ ، الـدـینـ سـامـوـهـمـ باـسـمـ الـمـسـیـحـیـةـ اـشـدـ اـنـوـاعـ الـعـذـابـ .ـ

وأنه حتى الآن لا يكاد يمضي شهر إلا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة وحثى الان تذكر الكنيسة أبناؤها في اجتماعات الصلاة بما لقيه آباءُهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وأن الأقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستارا للقهر والاستغلال (٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث مصر ، تصادفنا قصة البطريرك يوانس الثامن عشر بع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئيسة الكنيسة المصرية في أكتوبر ١٧٦٩ ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية إليها ، وعلى الأخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبيا عنه إلى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطي للاتحاد معه ، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيحة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب إلى البطريرك المصري أن يوافق على هذا الخطاب ويرسله إليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة ، التي بزغ فيها نجم الحضارة الأوروبيية ، وأصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار واطماع . وهي ذاتها الفترة التي كانت فيها مصر وما حولها ترسف في افلال من التخلف بعد ساقط ازدهار مجيد في العصر الوسيط ، وتعانى من حكم الاتراك العثمانيين قسوة واستخلاقاً وتخلقاً . وكل ذلك يشكل ظرفاً موائماً لتحقيق الاطماع الأوروبية به على أن البطريرك القبطي رفض تلك المعاونة وكلف أحد كبار اللاهوتيين من الأقباط ، الأنبا يوساب ، الأيخون ، بإعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد به ، فجاء الخطاب مشتملاً على أقسى أنواع العنف والسباحة والنهاشم من العرض الرومي . ورد بها «وانى لاعجب من كثرة ذكاوه عقلکم ودقة فهمکم الرقيق ، الذى لم نره من أحد قط من مدة كبيرة ، وماينيف على ألف ومائتين سنة ، وماسمتنا يأخذ من المرسلين من قبل البابا الرومانى كتب من عنده صورة رسالة الى آباءِ البطاركة الذين سلقوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الروماني ويختبئ له ويصبر تحت اعتقاده كما صنعته انتم ... » (٦٦) .

وحدث أن كثيراً من التجار الفرنج وقد إلى مصر من القرن السابع عشر، وأنه في أواخر ذلك القرن أرسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكي بين الأقباط . وفي أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا في جلب الأقباط ، وتبعد عنهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبي بين الاسر القبطية ، ونشط الكاثوليك في استغلال هذا الانقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطي في مسائل الاحوال الشخصية، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الامر ، ولجهات الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى في مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل في هذه المسائل للبطريرك القبطي الأرثوذكسي . وحشدت الكنيسة جهودها

للتتصدى لهذه الحملة التي شنتها الارساليات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الأبع ، أسقف جرجا واحميم ، الذى عاش فى عهد البطريرك يوانس الثامن عشر ، مجل له اثرا كبيرا في وقف النشاط الكاثوليكى « وبدل جهدا جبارا في سبيل لم شعبه وضمه الى احضان الكنيسة الاورثوذكسيه » (١٧). ورد في كتابه وصف مصر «ناديه» مبسوط فرنسا في مصر سنة ١٧٠٩ «أن أولئك الرهبان (اللاتكاثوليك) لم يصادفوا نجاحا كبيرا بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب» . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذى كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين في مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من المالك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويدرك كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) ان بجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وان كان بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه (١٨) . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريرك مرقص الثامن رسالة الى الاقباط ، هاجم فيها بأسى ماظهر في الفترة الاخيرة من ظواهر «ابتدائنا ان نتعلم عادات الامم الغربية، ولازمنا معاشرة فاطلي الشر ، وابدلتنا حب بعضنا بعضا بالعداوة ... وكل ذلك ونحن لانرجع عن فعلنا الرديء... وأما نحن الان فمثابرلن ليس على الاعمال الصالحة بل على ضد ذلك .. عكسنا المقدمات كلها وأضعنا تدبير حياتنا فيما لاينفع ولايبيثى . فلا الشیخ يستحق من شیوخخته ولا الشاب يشفق على شبابه ، ولا النساء تستحق من بعولهن ، ولا العداری من بتولیتهن ... ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والفیرة على فعل الخير» (١٩) .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلل الاجنبي واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارساليات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارساليات في آسيا وأفريقيا عامه ، يسعى الدول الاوروبية والغربية الى غزو هذه البلاد اقتصانيا وسياسيا ، والى أن تخلق فيها أقليات ترتبط بها وتكون منفذ الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادي . ويدرك الدكتور وليم سليمان في كتابه السابق ، أن أهم ارساليتين بروتسانتين وفدتتا الى مصر في القرن التاسع عشر ، جاءت احداهما من انجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام . وان كانت خطة الامريكيين هي القضاء على الكنيسة القبطية وضم ابنائها الى كنيسة برووتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز البقاء على كنيسة مصر مع التغلل فيها والسيطرة عليها من داخلها (٢٠) . ويدرك الدكتور جرجس سلامة ، أن التعليم الاجنبى في مصر انتشر على يد الارساليات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما اخضاع الكنيسة القبطية واجبارها على الاعتراف برباستهم ، وذلك بما ارسلوا من رهبان الفرنسيسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية ، وتوغلوا في الصعيد حيث يكثر الاقباط . وبلغ بهم الامر ان كان الفرنسيسكان يمسكون بالاطفال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية الا ان الاقباط قاوموا هذه

الحركة الى حد ان استولوا على كنائس الفرنسيسكان وطردوهم منها . وفي القرن التاسع عشر انصاف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الانجليزية والامريكية ، وانشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميما . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمي اغراض دينية خالصة بنشر الكاثوليكية او البروتستانتية بين اقباط مصر خاصة . وغلب على هيبات التدريس فيها في البداية الطابع الديني ، واتخذوا التعليم المجاني وسيلة لجذب القراء من تلاميذ الاقباط ، ولم تترك الارساليات نشاطها في القاهرة والاسكندرية فقط ، انما توغلت في الريف وفي الصعيد خاصة (٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسعاعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس في ١٨٧٦ نحو من ١٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (اي حوالي ٥٢٪) بالمدارس الاجنبية واكثر هؤلاء الاخرين من الاقباط (٧٢) .

و عملت الارساليات الامريكية خاصة على ان تنشئ المدارس الدينية في القاهرة والاسكندرية وأسيوط ، وركرت نشاطها في اسيوط خاصة لتحقق منها قاعدة للنزاع الطائفى وتنشر منها البروتستانتية بين الاقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الامريكيين في ١٨٥٤ ، حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشوام يستعينون بهم في الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وانشأوا أول مدرسة لهم في ١٨٥٥ ، وانشأوا كلية اسيوط في ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية في ١٨٩٧ نحو من ١٦٨ يدرس بها ١١٠٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين في منطقة اسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا غيرها في مكان آخر (٧٣) . وفى كتاب «البعثة الامريكية في مصر » الذى كتبه البشر الامريكي اندور واطسن وصف تفصيلي لهذا النشاط ولسياسة التسرب الامريكى الذى حمل لوادها المبشرون الامريكيون في القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصرى الى اسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت امرته ، وعمل على الوقوف في وجه النشاط البروتستانتى وعلى منع القبط من ارسال ابنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل اب ان يرسل اولاده الى هذه المدارس ، وأعلنت العروم الكنسية ضد من يرسل اولاده الى مدارس الارساليات او يزور مكتباتها او يقرأ كتبها او يصاف او يصادق احدا من المبشرين - يذكر البشر الاسكتلندي الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ، ذهب مع القنصل الامريكي لزيارة البطريرك « فلم يرتج البطريرك لهذه الزيارة لانه كان يعتبر القس الذى امامه ليس شرعا بل ذريا خططا . لذلك مدحه غيره رجال البطريركخانة فى استرداد ابنائهما اليها ، وقال ان هؤلاء الاولاد هم كلهم اولادنا ، ولذلك لنا الحق ان نستعمل كل واسطة فى

المحافظة عليهم» . فلما أراد هوج طمانته بأن مدارس التبشير لا تفعل أكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، «اتقد البطريرك غيظاً عند سماعه هذا الكلام، وكانت القيت قبلة في وسط الفرفة الواسعة . . . ( وقال ) الانجيل الظاهر ا وهل الامريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لا يعلمنه لعيدهم اذا كان عندهم ؟ لماذا يذهب الاخ الى العرب ضد أخيه ( مشيراً الى العرب الأهلية في أمريكا ) لماذا جاؤا الى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة ؟ . . . ان الانجيل عندنا قباماً تولد أمريكا في الوجود، اتنا لانحتاج اليهم ليأتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل احسن منهم . فاجتنب علو الصوت كثرين ملأوا الشياطين المحيطة بالغرفة » (٧٤) . وتبعد هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التي تلمس في خطاب يوانس الثامن عشر تجاه الكنائس الأجنبية. وقد أشار كتاب «تاريخ الامة القبطية» الى نشاط هذه الارساليات، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيري ، وهي اشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول انه بينما كان غرض الاقباط من التبشير في العصور الاولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحي فلم يكن للمرسلين الاجانب هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحيتها الاقباط لترك عقيدة آبائهم . وأهمية هذا الكتاب أنه كان يدرس للطلبة الاقباط في المدارس الاميرية (طبعة ١٩٣٢) ويرى في الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركاً في أوائل السبعينيات ، واصل مقاومته للتيار التبشيري ؛ نقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهب البطريرك الى أسيوط ، «كان موكيه من الباخرة الى المدينة على نعط دخول المسيح الى اورشليم ، اذ ركب على حمار وتقدمه القسس وحامله الصليبان والاعلام وفروع النخيل والشمعون وضاريو الدقوف والرنون بالقبطية وسار ببطء من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطاً بالجنود ا منه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلت الكنيسة جمع الاقباط ونشطت في مقاومة مدارس الارساليات . وكان مدير أسيوط يرفض اعتماد شهادات ، مدارس الارساليات ويعتمد شهادات مدرسة الاقباط ، مما ادى الى تحويل التلاميذ من مدارس الارساليات الى مدرسة الاقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للارسالية الاميرية ، وامر بتجريد قسيس من منصبه الكنسي لسماعه لاخية المتخرج من مدرسة الارسالية الاميرية بالخدمة في الكنيسة القبطية ، كما اصدر مطران أسيوط حرماناً كنسياً لثلاثة من تلاميذ الارسالية . وامر البطريرك باحرراق كل الكتب البروتستانتية في أسيوط ، ثم سافر الى أبو تيج وأخيم حيث أغلقت مدرسة الارسالية هناك . وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الارساليات من الاقباط ، ولم يقف في وجه مقاومة البطريرك الا ما تؤديه تلك المدارس من خدمات بإنشاء الاقسام

الداخلية فضلاً عن تأييد بعض الأسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت في ١٨٧٥ نحو ٦٠٠ من شخص زاد في ١٨٩٠ إلى ٢١٦٥ وفي ١٨٩٥ إلى ٤٥٥٤ وفي ١٩٠٤ إلى ٢٩٢٩ ، وفي ١٩٣٧ إلى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ في أحصاء ١٩٤٧ نحو ٩٠٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالي ٢٢ ألفاً في ١٩٠٤ ، وزاد إلى ٦٢٢٩٥ في ١٩٣٧ وإلى ٨٠١٨٠ في ١٩٤٧ (٧٦) . ولما انشئت كلية البنات الأمريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الإقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا في هذا الأمر نشاط من يستشعر الخطر . وجمعت لها التبرعات أو كتب الأدباء والشعراء يدعون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلاً في ١٩١٦ .

### حركة الامتزاج :

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيري محض رفض له ، بل تعدى ذلك إلى أن يكون عنصراً في حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التي تأخذ بمناهج التعليم الحديث . والاستعانت بذلك في تطوير الفكر والعقلية السائدة مقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان في تشجيع حركة إنشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلاً عن القلة النسبية في دخول القبط للمدارس الاميرية المصرية حتى الرابع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية في التعليم حركة موازية لحركة الاصلاح التعليمي التي قامت بها الدولة منذ عهد محمد علي ، وحركة موازية للنشاط التبشيري في المدارس وغيرها مثلاً ما قام به رفاعة رافع وعلى مبارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير القديس أنطونيوس بالصحراء الشرقية ، واهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيساً لدير أباً أنطونيوس بالصحراء الشرقية ، واعتنى بإنشاء المدارس منذ دسم مطراناً في ١٨٥٣ ، فأنشأ مدرسة للأقباط بجوار البطرخانة بالازبكية ، وكان إنشاؤه لها مما زakah لدى الكثيرين لاختياره بطريركاً في السنة التالية ، ويبلغ عدد تلاميذهـا ١٥٠ تلميذاً . ثم أنشأ مدرسة بحارة السقاين ، واهتم بتدريس الانجليزية والإيطالية في المدروسين . وقد عين من خريجي المدروسين في وظائف السكة الحديد والبرق وعمل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم اللغات الأجنبية « واستاذن البطريرك من سعيد باشا في ادخال تلامذة المدارس القبطية في مدرسة الطب وغيرها من المدارس الأمريكية » (٧٧) . ويدرك عبد الحليم نصیر في الذكرى المئوية لوفاة أبي الاصلاح أنه أنشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسايرة ركب الحضارة « وتقديرية إنساء الوطن بنفس العلوم التي نهضت بالأمم التي تقدمتنا » وأنشأ مدارس تعلم اللغات الخبة والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها « لبني مصر

اجماعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب» ثم سعى لدى الحكومة للإشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر في عهد اسماعيل باشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خرجيها وتزويدها بالكتب الاميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسي لها .. ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والرأى العام ، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الاقباط ، ودرس فيها ايضا عبد الخالق ثروت وحسين رندى من تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذى كان وبيلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والإدارة .. وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها (٧٨) . وانتم عليها الخديو اسماعيل بالف دنان ثم خمسماة «لاجتهاها فى تأسيس مدارس نشر العلوم» فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠ جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفي ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الإزبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطي و ٦٦ مسلم . وكان بمدرسة حارة السقاين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستى البنات ١٣٦ ومدرسة الاقباط بأسيوط ٢٦ تلميذًا في ١٨٦٦ (٧٩) . وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الاقباط من حيث طرائق التعليم والتحويل والتلاميذ ، إنما امتد أثرها إلى النسيج الوطنى كله « وشاركت المدارس الحكومية الحديثة في الرقي العام بالمجتمع . لذلك يلحظ أن كان كثيرون من وجهة المسلمين والاقباط يحضرون اختلافات المدارس سواء في الأقاليم أو في القاهرة والاسكندرية (٨٠) . وكان عبد الله نديم يوصفه مثلاً للجمعية الخيرية الإسلامية على رأس المعهودين لحمل المدرسة القبطية بالاسكندرية التي انشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، ان نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الاميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقير والترجم والموظف الاميرى ، وأنه لم يوجد في ١٨٦٥ بصلحيد أكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط «عساكر وضباط في الجهادية يتلذذون بالعلوم العربية وذعوا لمحاربة الجيش الروسي ٠٠٠٠ . وترى منها أعضاء في مجلس التواب وفى المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم ومالمهم » (٨٢) .

ومن ناحية اخرى فقد اتيح لن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك في الادارة ، ما اتيح للمسلمين من كبار موظفي الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة (٨٣) . فالمعلم غالى الذى كان كبير رجال المال أيام محمد على وأشرف على أعمال المساحة ، صار ابنه باميليوس مدير للحسابات ، قد منح هو وأخوه طوبينا بك ودوس بك ٢٢٠ فدان في المنيا

وبنى مزار في ١٨٢٥ ، ثم أنعم الوالى عليهم بمساحة ٩٩١ فدانًا بمديريه أسيوط فضلاً عن ١٣٤ فدان بقليوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٦٦ فدان . وفي عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فدانًا بالقليوبية والمنيا وأسيوط ، كما كان يمتلك ورثة طوبia ١٥٣٠ فدانًا وورثة باسيليوس ٩٥٠ فدانًا . وشنودة ناشد الذى عمل كيرا لكتاب ابراهيم باشا منع ٥٠٠ فدان بالمنيا ، وصار في بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فدانًا . وهبة يك رزق كير كتاب المالية في عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فدانًا . ويدرك الدكتور على بركات ، انه وجدت عائلات تحترق الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرية مع امتلاك الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد في نزلة الفلاحين بالمنيا التي كانت تمتلك في ١٨٦٥ كل أطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان باستثناء ٩ فدان ، ومن هذه العائلة انحدر قليني فهمي ومرقص حنا(٨٤)

ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد القائم على التبادل والفاء ضريبة الدخلية والتتوسع في زراعة القطن ونمو عمليات الاقراض الأجنبى للحكومة والأفراد . ظهرت طبقة من التجار وأصحاب رؤوس الاموال المصريين من سكان المدن ؛ واستغلوا قسماً من رؤوس أموالهم المتراكمة من الأرباح في شراء الأراضي (٨٥) . وشارك الأقباط المسلمين في هذه الأنشطة ، فضلاً عن أن بعض الأقباط الدين تأثروا بنشاط البعثات البشرية الأجنبية ، عملوا قناصل أو وكلاء قناصل لبعض الدول الأوروبية فضلاً عن نشاطهم التجارى . ويدرك الدكتور بركات من هؤلاء ويصا يقترب الذي عمل تقضلا للولايات المتحدة الأمريكية وهو لندن بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل روسيا ، وأندراوس بشارة قنصل ايطاليا وبلجيكا بالاقصر ، كما تجنس بعضهم بجنسيات أخرى تمتلكها بامتيازات الأجنبية مثل واصف خياط الذي حصل على الجنسية الأمريكية . وشارك بعضهم في أعمال المقاولات مثل ابو طاقية الذي خصته الحكومة بتوريد كل المعدات اللازمة لمبانيها ، كما عمل بعضهم بالنشاط ابالي والمصرف والاقراض بصفة عامة أمثال بشرى وسيفتون حنا وواصف خياط . وشاركوا في تجارة الاقمشة والماشية والفلال وكان بعضهم بذلك ثروات طائلة ، قبلت ملكية ، ويصا يقترب الوراثة في ١٨٩٨ نحو من ١٢ ألف فدان ، ثم بلغت بالشراء من أطيان الدائرة السنوية حوالي ٢٨ ألف فدان . وكان ويصا يستفيد في تجارته من وجود الجالية الأمريكية بأسيوط . ومن هؤلاء أيضاً أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل وأندراوس بشارة عبيد (٨٦) .

### السلعون والأقباط :

يدرك ميخائيل شاروبيم في « الكاف » أن الوالى عباس الأول ، الذى تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد النعمة على النصارى ، وأخرج

منهم كثرين من خدمه للدولة ، واراد أن يدير اخراجهم من وطنهم وتبعدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر ان يستصدر من الازهر فتوى بجوازها ، فطلب الى الشيخ الباجوري ، شيخ الجامع الازهر وقتها ، الرأى في جواز ابعادهم ، فرفض الشيخ اتفاذه رغبة الوالى قائلا انه ان كان يعني لذميين الذين هم اهل البلاد وأصحابها ، فالحمد لله لم يطرا على ذمة الاسلام طارئ ، ولم يستول عليها خلل ، وهم في ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالى يعني النصارى الفرنجة النازلين في البلاد ، فليحضر أن فعل بهم شرآ ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين (٨٧) . وكان موقف الشيخ هو الوقف التقليدي لل الفكر الاسلامي منذ القدم ، في اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل ان التنظيم الاسلامي عبر التاريخ اظهر في نظرته الى غير المسلمين من أهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعامل سمحا ورحبا اذا قورن بأى تنظيم آخر عبر هذه الحقب . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامي بعدها . وفي مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتعدد الحديث النبوي الشريف الذي أوصى العرب بالقطب لأن لهم فيه نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وام اسماعيل ابي العرب ، كما يرجع الى زواج النبي عليه السلام بمارية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السمع للنظم الاسلامية مع الاقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء في الادارة المصرية .

وإذا كان هرف عن كروم من كتاباته اتكاره الجازم لوجود آية جامعة وطنية تضم المصريين ، او آية جامعة سياسية تجمعهم ، فإنه عندما تكلم عن أقباط مصر وعلاقتهم ب المسلمينها ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للعمرانيين عموما ، مسلمين وأقباط ، لم يستطع أن ينسك الامتزاج الكامل الذي لاحظه بين العنصرين . كتب من القبط يقول أن تجربته الخاصة تقوده إلى عدة نتائج ، منها أن القبطي المصري اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصري ، وأن هذا الاكتساب يرجع إلى ظروف لا تتعلق بالاختلاف في العقائد ، وأن القبطي اكتسب خصائص فكرية تنقص المسلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع إلى اختلاف العقيدة أيضا ، وإن كان ارتبط بهما ارتباطا طارئا . ثم قال أنه يوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطي والمسلم ، إن الأول مصري يتعبد في كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصري يتعبد في مسجد محمدى (٨٨) » .

وللاحظ من مجلد حديث كروم ، أنه كان يصر عن منطق فكري ، حاصله أن الاسلام تكون من مجموعة من المعتقدات تحقق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وأن المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعي . ونظر إلى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم أكثر

تفوقاً من مسلميها ، ولكنه وصل في كتابه إلى نتيجة سجلها في وضوح ، وهي أن أقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية « المسيحية » . ولا شك أنه كان في مازق بين فهمه أنعام الدور المسيحية « المتقدم » ودور الإسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر أمامه وهو تشابه أقباط مصر و المسلمينها الحضاري والثقافي ، واتصالهم بالخصوصيات ذاتها الأخلاقية وما يتعلّقون به من عادات وتقالييد رغم اختلاف الدين . ولم يشا كرومـر أن يتراجع عن مفهـمه العام ولا أن يتجاهـل الواقع الذي أمامـه ، فسجلـ هذا الواقع « على مصر » كما عبرـ في حديـثـه . وقالـ أنه من المستحيل ملاحظة أيـة صفات تجعلـ القبطـ أكثرـ تفوقـاً منـ المـسلـمـ ، رغمـ مـئـاتـ السنـينـ منـ المـسيـحـيـةـ التـيـ تـقـفـ وـرـأـهـ . ودفعـهـ هـذـاـ إـلـىـ القـوـلـ بـأنـ القـبـطـ رـغـمـ عـقـيـدـتـهـ ، قـدـ اـعـتـقـلـ فـذـاتـ الـأـغـلـالـ التـيـ نـيـدـتـ المـسـلـمـ . وـانـ القـبـطـ مـنـ الرـاسـ إـلـىـ الـقـدـمـ لـاـ يـعـدـوـ أـنـ يـكـوـنـ مـسـلـمـ فـيـ عـادـاتـهـ وـلـفـتـهـ وـرـوـجـهـ . وـاضـطـرـ كـرـومـرـ بـهـذـاـ لـأـنـ يـنـكـرـ عـلـىـ الـأـقـبـاطـ مـسـيـحـيـنـهـ ، وـلـأـنـ يـعـتـبـرـهـ مـسـلـمـينـ . حـرـصـاـ مـنـهـ عـلـىـ بـقـاءـ نـظـرـتـهـ هـيـ بـالـنـسـبـةـ «ـ لـتـقـدـمـ »ـ المـسـيـحـيـةـ «ـ تـخـلـفـ »ـ الـإـسـلـامـ ، وـبـالـنـسـبـةـ لـتـجـاهـلـ الـجـامـعـةـ الـو~طنـيـةـ التـيـ تـجـمـعـ مـخـلـفـيـ الـأـدـيـانـ فـيـ كـيـانـ سـيـاسـيـ وـحـضـارـيـ وـتـكـوـينـ تـارـيـخـيـ وـنـفـسـيـ وـاحـدـ . وـاـيـاـ كـانـ مـنـهـجـ كـرـومـرـ وـاهـدـافـهـ مـنـ وـرـاءـ كـلـ مـاـ اـسـتـعـمـلـ مـنـ عـبـسـارـاتـ وـتـشـبـيـهـاتـ مـعـقـدـةـ ، قـدـ اـضـطـرـهـ الـو~اقـعـ أـنـ يـعـتـرـفـ بـالـكـيـانـ الـو~احـدـ الـذـيـ يـرـبـطـ قـبـطـ مـصـرـ وـمـسـلـمـيـهـ ، وـأـنـ يـعـرـفـ رـغـمـ تـصـنـيـفـاتـ الـدـينـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ –ـ مـاـ بـيـنـ قـبـطـ مـصـرـ وـمـسـلـمـيـهـ مـنـ الـرـوابـطـ يـفـوقـ بـمـاـ لـيـقـاسـ مـاـ بـيـنـ مـسـيـحـيـ مـصـرـ وـمـسـيـحـيـ أـورـوـبـيـاـ . وـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ مـاـ سـجـلـهـ ، مـنـ أـنـ الـأـقـبـاطـ لـمـ يـظـهـرـواـ شـعـورـاـ بـالـمـاصـادـفـةـ تـجـاهـ «ـ الـمـلـحـينـ الـأـنـجـلـيزـ »ـ (ـ يـقـصـدـ الـاحتـلـالـ الـبـرـيـطـانـيـ )ـ ، وـأـنـ مـبـادـيـءـ هـبـلـاءـ «ـ الـمـلـحـينـ »ـ بـدـتـ أـجـنبـيـةـ وـبـعـيـدةـ مـنـ طـبـيـعـةـ الـقـبـطـ . وـانـ الـأـنـجـلـيزـ اـدـرـكـوـاـ فـيـ بـدـاـيـةـ الـاحـتـلـالـ أـنـ الـأـقـبـاطـ بـعـيـدـوـنـ عـنـ أـنـ يـكـوـنـواـ أـصـدـقـاءـ لـهـمـ . ثـمـ تـحـدـثـ عـنـ مـشـكـلـةـ الـمـوـظـفـينـ الـمـصـرـيـنـ وـتـفـضـيـلـ الـأـنـجـلـيزـ التـعـامـلـ مـعـ الشـوـامـ فـيـ الـادـارـةـ الـحـكـومـيـةـ وـالـمـهـنـ الـحـسـابـيـةـ وـغـيرـهـ مـاـ كـانـ مـنـ قـبـلـ وـقـفـاـ عـلـىـ الـأـقـبـاطـ . وـتـكـانـ هـذـهـ النـقـطةـ هـيـ مـاـ لـعـبـتـ بـهـاـ السـيـاسـةـ الـبـرـيـطـانـيـةـ فـيـ مـصـرـ فـيـ مـحاـولـتـهـاـ بـلـرـ بـلـدـورـ الشـقـاقـ الطـائـفـيـ فـيـمـاـ بـعـدـ .

ويـذكرـ جـورـجـ يـونـجـ فـيـ كـتـابـهـ «ـ مـصـرـ »ـ ، عـنـ حـدـيـثـهـ عـنـ الـأـقـبـاطـ وـالـمـسـلـمـيـنـ ، أـنـ لـاـ يـوـجـدـ فـيـ مـصـرـ تـفـرـقـةـ طـائـيـةـ ضـدـ الـأـقـبـاطـ ، تـفـرـقـةـ مـنـ تـلـكـ التـيـ تـعـانـيـ مـنـهـ الـأـقـلـيـاتـ الـضـعـيفـةـ فـيـ أـورـوـبـيـاـ . وـانـ الـكـاتـبـ مـفـتوـحـةـ لـلـأـقـبـاطـ الـدـينـ يـعـكـتـهـمـ أـنـ يـتـلـقـواـ فـيـهـاـ تـعـالـيمـ دـيـنـهـ ، وـانـهـ فـيـ الـأـقـالـيمـ الـتـيـ تـزـيدـ فـيـهـاـ نـسـبـةـ الـسـكـانـ مـنـ الـأـقـبـاطـ تـعـيـنـ الـحـكـومـةـ الـمـدارـسـ الـقـبـطـيـةـ اـعـاتـهـ لـهـاـ أـثـرـهـ . وـقـالـ أـنـهـ عـنـدـمـاـ لـاـ يـتـمـكـنـ الـأـقـبـاطـ مـنـ الـوـصـولـ إـلـىـ الـمـجاـلـسـ الـنـيـابـيـةـ الـمـلـيـةـ كـمـجاـلـسـ الـمـديـريـاتـ يـعـيـنـ فـيـهـاـ عـنـدـمـنـهـ ، وـانـهـ مـنـذـ قـرـونـ لـمـ يـحـدـثـ اـضـطـهـادـ لـهـمـ . كـمـاـ ذـكـرـ أـنـ تـارـيخـ الـأـقـبـاطـ يـكـشـفـ عـنـهـمـ عـاـنـوـاـ ضـيـماـ مـنـ أـهـلـ دـيـانـتـهـمـ الـمـسـيـحـيـنـ الـأـرـثـوذـكـسـيـ وـالـكـاثـولـيكـ أـكـثـرـ مـاـ عـاـنـوـاـ مـنـ أـهـلـ وـطـنـهـ الـمـسـلـمـيـنـ ، وـانـهـ مـنـ

المثير للضلال أن يلاحظ أن العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون في المناسبات الدينية ، إذ يبني الأقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمين بناء الكنائس القبطية . ويشترك الشيوخ والقسسين في الاحتفالات الدينية وما يبقى من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، وبذهب المسلمين والأقباط إلى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المحليين ، ويتناقلون الأقاوصين ذاتها وبهجزون بالأغانى ذاتها ، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة . لذلك لم يكن الآباء القبطي الإسلامى في ١٩١٩ جديدا ولا طارئا (٨٦) . ويدرك « بلاكمان » أن القبط منتشرون في أنحاء مصر كلها وأن وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان (٩٠) . كما يذكر باير أنه حسب أحصاء ١٩٣٧ فإن من يسكن القاهرة والاسكندرية من الأقباط الأرثوذكسي لا يجاوز ١٠٪ (٩١) . وبهذه الشهادات التي يدللي بها أجانب ، هم على الأقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لا يتحمسون في تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا في اظهار التوافق ، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينين في المجتمع المصرى وما يجمعهم من جامع وطني واحد . وإذا كان من القبط من تخصص في الأعمال المالية ومساحة الأرض وجبائية الفرائض وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الإسلامي ، وكان منهم كثيرون من المصريين نشطات تجارية على اختلاف مستوياتها ، فإن ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التي نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحل لهم من جماعة دينية إلى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يزعمون عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهن في الغالب هي مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعي الأرض ، يمارسون النشاط الانتاجي ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويحيون مشاعر القرى والبلدان .

لقد سبقت الاشارة إلى بعض من كان من المسلمين يتعلم في المدارس التي أنشأها الكنيسة القبطية ، وإلى أعداد من كانوا يتعلمون من الأقباط في مدارس الأوقاف . وفضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصد الأبواب من دون القبط . وقد ذكرت صحفة « الوطن » القبطية في ٥ مايو ١٩١٦ ، أن كان للأقباط قدیما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وإن من درسوا بالأزهر قدیما أو لاد العسال وهم من كبار مثقفى القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثا ميخائيل عبد السيد صاحب صحفة الوطن ، أذ درس في الأزهر ، ثم انتقل إلى دار العلوم لما انشئت . وهي تدرس الشاعر الذي كان يحفظ القرآن ويكتثر من الأقباط منه . وفرنسيس العتر الذي كان يحضر دروس الشيخ محمد عبد الله سنة ١٩٠٢ .

## الفكر القومي :

لذلك كان الإسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحية أخرى ، والامتزاج الحضاري بين المسلمين والإقباط في مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخي والحضاري والأجتماعي والثقافي والنفسى لتبلور المفهوم القومى للجماعة السياسية المصرية .

ولعل الاشارة الى فكر رفاعة الطهطاوى في هذا الشأن ، تفيء في بستان التطور التاريخي والواقع الاجتماعى والسياسى بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى أن فحص فكر الطهطاوى في سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبيء عن أن هذا المفكر المصرى القديم لم يكن مسرفا في الحماس والتمور فيما يدللي به من قول ، إنما كان ينتقى افكاره انتقاماً متجانساً مع ظروف الواقع العيش ، ومع اعتبارات التقبل العام ، مركزاً على ما يراه أيجابياً ونافعاً للجماعة في هذا الإطار المند المنحرك . لقد أشار رفاعة الى البضات الأولى للقومية المصرية في « تحليص الابريز » ، فلما أخرج كتابه « مناهج الألباب .. » بعد أكثر من ثلاثين عاماً في (١٨٦٩) تحدث في هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى في مصر خلال الثلث الثاني من القرن التاسع عشر . ويدل رفاعة في هذا الحديث جهده وذكاءه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبراً دينياً وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى .

ورفاعة يعتذر بمصراته وبتاريخه المصري ، قدبه وحديثه . ولا ينسى في آية مناسبة أن يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنوه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه ملوكاً له « فهذا يفيد ان الملة كانت متعدنة (٩٢) ». ويقول ان حضارة مصر وتمديها يقوم على جانبين ، التمدن « بضائع العمران » ، والتمدن « في الاخلاق والفوائد والاداب يعني التمدن في الدين والشريعة » ، والدين أقوى قاعدة لصلاح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الانسان . ويؤكد في الدين على أمرتين ، كونه « ملاك العدل والاحسان » اي فكرة المساواة ، وكونه أساس الاخوة « سواء الاخوة الدينية او الاخوة الوطنية » ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل في التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذي يجترئ ان يعاند مولاه « ولو شاء ربك لجعل انساس أمة واحدة » ، وحسبنا في هذا المتن قول « القرار » أما وقد اتسع نطاق الاسلام « فكل أمرىء رما يختار ، فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل ، ولو خالف دين المملكة المقدمة بها ، الا يعود منها على نظام المملكة ادنى خلق .. (٩٣) ». ويؤكد بهذا ان الفكرة الاسلامية لا تنفي وجود ذوى الديانات الأخرى « ورخصة تدين أهل الكتاب يدينهم مؤسسة على المهد المأمور عليه عند

الفتوح الاسلامي . وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد في الحقيقة إنما هو لله .. . ويعود إلى هذه الفكرة فيشير إلى الوحدة الوطنية التي تقوم على أساس من وحدة اللغة ووحدة الاتساع للجمانة ولنا نظام سياسي وفني واحد « اقتصت حكمة الملك القادر الواحد » ، ان أبناء الوطن دائمًا متعددون في اللسان ، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، فنان الوطن إنما هو منزل آباء وأمهاتهم ومحل مرباهم ، فل يكن أيضا محلًا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير إلى قوة النهايات البريطانية التي تقوم على مبدأ المساواة « أن الشريعة والسياسة سوت بينهم وأوجب عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول إن ابن آنون الذي ينتسب إليه يجب أن يتمتع بحقوق وطنه « وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية ، ولا يتصرف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادا لقانون الوطن ومعينا على إجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمان صنان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتزم بالولايا البلدية » ، (٩٤) . يشير بذلك إلى التساوى بين المواطنين في الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاعة عن الأخوة ، أن هناك الأخوة العامة والأخوة الخاصة » والأولى هي أخوة العبودية لله ، وهي تعنى التساوى في الإنسانية « وفي حقوق أهل المملكة » . والثانية هي الأخوة الإسلامية أي اكتساب ما يسر المسلمين به إخوانا على الأطلاق « من إداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وأبداله وتعليم الأحكام الشرعية » . وهو بهذه يجعل « حقوق أهل الملة » سلطاناً على الأخوة العامة ، ثم يشير إلى أن موجبات الأخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمها « فجميع ما يجب على المؤمن لأحبه المؤمن منها يجب على أصدقاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية » . ومن ثم « يجب أبداً لمن يجمعهم وطن واحد أن يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع » وهي دون بين أهل الوطن على السوية لاتفاقهم جميعاً بمعزية النخوة الوطنية » . ويستند إلى قول الإمام ابن حجر من أن الظلم حرام حتى للذمي ، مؤيداً به أخوة الوطن وما تكلفه من حقوق ، كما يستند فيما إلى حقوق العباد بأشباه أهل الملة الواحدة كلهم جيران ، ونبي الرسول عليه الصلاة والسلام من حلاله وغشه أو خيانته ، وبهذا قان « الإسلام سوى بين الجميع في العدل والأنصاف وتلتعم به التمدن في سائر الأقطار والأطراف (٩٥) » .

ويقول أنه « لا شك في جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم» . وإنما المحظور أهلاه في الدين . وما يقرب من ذلك حل الذابحة للمسلم . وولاية العقد له من ولتها » وينبه « الملك » إلى الا يتعصباً لدينهم وينداحلو

في قضايا الأديان لتنب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلط على العلوب » وهم بهذا الصنف إنما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تعصب الإنسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية ، وأما التشبت بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فيو المحبوب المرغوب (٩٦) » .

ويتحدث من أن محبة الوطن أمر مطلوب دينا ، لأن ارادة التمدن لا تنشأ الا عن حب الوطن ، وحب الوطن من اليمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الاوطان » وفال على كرم الله وجهه « سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده » ، وحين خرج النبي صلى الله عليه وسلم من مكة ، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم انك أحب بلد الله الى ... ». ثم يقول رفاعة ان ديار مصر « أعز الاوطان لبنيها ومستحقة لبرهان منهم بالسعى لبلوغ أمانها ، بتحسين الاخلاق والاداب من جهتين عظيمتين (الأولى) أنها ام لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل انسان ، (الثانية) أنها ودود باورة بهم مشمرة للخيرات ... ». ثم يروي عن عبد الله بن عمر « ان اهل مصر (القبط وقتها) اكرم الاعاجم كلها وأسمحهم يدا وأفضلهم عنصرا ، وأقربهم رحمة بالعرب عامة ويقرىش خاصة » . يشير بهذا الى هاجر أم اسماعيل عليه السلام ، فأنها من قرية ام دينار ام دنين وكلاهما بمصر ، او يقال أنها من بلدة قرب الفارما ، والى مارية ام ابراهيم فأنها من قرية بصعيدها من افلام الجيزة ... وعن عمر امير المؤمنين رضي الله عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، أن الله عن وجل سيفتح عليكم بعدي مصر ، فاستوصوا يقطها خيرا ، فأن لهم منكم صهرا وذمة ... » ، « وقال صلى الله عليه وسلم : لو حاش ابراهيم لوضعت الجزيزة عن كل قبطي ... » (٩٧) .

### الثورة العربية :

بهذا المنطلق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير هراك حقيقي مع العقبة الاسلامية . والباحث في تاريخ هذه المرحلة يوجع لديه الظن بأن الفكر الاسلامي وقتها قد وسع المفهوم القومي ولم يضيق به ، وظهر « مصر للمصريين » كشعار سياسي يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذي يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى في جهاز دولة محمد على وتصعدوا به على مهدى سعيد واسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ الى المستويات العليا على حساب بقایا الصفة الحاكمة التركية والشركسية . ووقفوا في وجه حكم الخديو المستبد وفي وجه النفوذ الغربي الاوربي المفترض لأرض الوطن ، الطامع في استعماره .

لقد أشير فيما سلف ، إلى نمو المفهوم القومي من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وقطرية ، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية في الحكومة والإدارة وغيرها ، فضلاً عن ظهور مفهوم «ال الوطنية » ، أو أخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوى . وفي السبعينيات اتضاف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصراً نضالياً وثوريًا ، صهر الجامعة الوطنية وقلتها ، وصاغها سلاحاً أشرع في الحكم الاستبدادي للصفوة التركية أو المتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو ، وفي وجه التنفيذ الاستعماري الغربي الوارد . فكان « مصر للمصريين » الذي تحركت تحت لوائه ثورة عرابى ، وسار المفهوم القومي بعد ذلك على دربه رغم الهزائم السياسية والانتكاسات ، ليحتضن الثورة التالية في ١٩١٩ كما ستأتى الاشارة فيما بعد . والمهم أن « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية في مصر كان دائمًا ذاتيًّا متحيزًًا لمناهض الحكم الاستبدادي والنفوذ الاجنبى سواءً كان استغلالاً اقتصادياً أو سيطرة سياسية أو احتلالاً عسكرياً . فكان المفهوم القومي دائمًا وطنياً وديمقراطياً .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية ، ولكن يكفي القول أن الجامعة الوطنية أعلنت من نفسها في وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطني الأهلى ، أول حزب سياسي في مصر الحديثة ، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص في البند الخامس من برنامجه على أن ينسى « الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني (أى ليس حزباً دينياً) » فإنه مؤلف من رجال مختلف الاعتقاد والذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يحيث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فإنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع أخوان ، وحقوقهم في السياسة والشارع متساوية . وهذا مسلم عند أخص مشائخ الأزهر الدين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون أنه الشريعة الحمدية الحقة تنهى عن البغض ، وتعتبر الناس في العاملة سواءً . وقد ورد علينا هنا البرنامج مترجمًا عن النص الذي قدمه مستر بلنت إلى مجلس ستون في ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد أن تكونا صيفتنا هكذا في النص العربي الأصلى ، وهى عبارتا « لا ديني » ، « الشريعة الحمدية » ، وهما من تعديلات الفكر الأوروبي يحملان على الراجح أثر بلنت ، وإن كان مقصودهما فيما يبدو أن الحزب الوطني سياسي وليس حزباً دينياً ، وأن الشريعة الإسلامية تنهى عن الفحشاء . وهو في البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثماني وأمامته للمسلمين ، ولكنه (الحزب) « يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما في وسعته ويقاوم من يحاول اختطاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » ، فضلاً عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الشورى وإطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك في جميع الأمور . . . (و) يحلزونه من الأضفاء إلى الدين يحسنون له الاستبداد » ، كما يطالبون باستخلاص ماليتهم من أرباب الدين .

الاجانب لتكون شيئاً فشيئاً بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الاجانب الى الشراب المصرية وانفواين عامه ١٨٨٠ . وجاء مجلس النواب الذى تشكل وفقاً للدستور الثورة العرابية في ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص صيفت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامه من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكي السيد رشيد رضا أن الشیخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون أهل الوطن الواحد ، المختلف الاديان في كل ما فيه عمرانه واصلاح حکومته ، وان الاسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يثبته شرعه في العدل والمساواة . وان السيد جمال الدين الافغاني كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسي الى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقى الى التعاون على الاعمال الوطنية السياسية والعمانية ، وكان حزبه مؤلفاً من اذكياء الملل المختلفة .. ولم تر احداً من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد ... وكذلك كان الاستاذ الامام ... يرى القبط على اتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم ... ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم او دعوه المسلمين الى ذلك ، انما كان يجب أن يجتهد كل فريق بنفسه في تربية مصالحهم المالية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية» (١٩) . وكتب الامام عن مصر والمصريين قائلاً ان «الدين الاسلامي الحقيقي ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركون في المصلحة ، ران اختلف عنهم في الدين» وينظر أن المارف بحقيقة الاسلام يتكون بعد من التبعض الجاهلي واقرب إلى الالفة مع أبناء الملل المختلفة ، وان القرآن منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه انه منهم لا يختلفون عنهم الا في بعض احكام قليلة» ، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب اهاليه «ولا قلوب اقرب الى الاصلاح من قلوب أهل مصر» (٢٠) .

وقد حدث أن عين بطرس غالى وكيلاً لوزارة الحقانية ، فاتهمته احدى الصحف بمحاباة الاقباط في الوظائف وغيرها ، ووردت صحيفة أخرى مشيرة إلى النحام المسلمين والاقباط بالالفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن أسلافهم ، ووقف القبط مع سائر المسلمين في الحروب ، كما حدث في فتنة كريت وحرب الجبيشة والسودان ، وذكرت أن الخلاف الدينى لم يحدث في مصر شقاوة وطنياً في زمن من الازمان ، ولذلك لا توجد للاقباط في مصر «مسألة سياسية» تعنى بها دول اوروبا ، كما يوجد لغيرهم في غير مصر من مسائل . وفي ذلك الوقت كان الاستاذ الامام في بيروت ، فاهتم للامر ولم يشاً أن يفوته التعلق عليه وهو بعيد . فكتب في صحيفة «أئمرات الفنون» مقالاً عن مصر والمحاكم الاهلية ، وأرسل الى سعد زغلول يطلب اليه السعي في نشره في بعض صحف مصر ، وفي هذا المقال عرض الاستاذ لهذه المشكلة المصطنعة ، ولحسن

رأيه في قوله «أن التحامل على شخص معين لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير معنده ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال جهاد في غير عدو . وهو مما شرره أكثر من نفسه ... إن كان له نفع » ، ثم ذكر أن طائفة الاقباط «اظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنها ما اهلها لوجوب المحافظة على وصية النبي صلى الله عليه وسلم .. وقد كان حسن حال الاقباط لصدق نباه عليه الصلاة والسلام . على أن كثيراً من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا امناء على مال الحكومة المصرية في الدول الإسلامية المتعاقبة : بما أجادوا من صنافتي الحساب والكتابة في تلك الأوقات ، ولم تهد لهم فتنه ، ولم تذكر لهم على البلاد غاللة . فلابد من لبيض الحق أن يمس شأتم بالعنوان العام . أما مالاتخلو منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول أو ميالين إلى الشر ، فعلى الناقدين أن يقتروا تقدهم على حال أولئك الأشخاص ... ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنهم على رفع شرهم» (١٠١) :

وكان عبد الله النديم يؤكّد في كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والأخاء فيما يكتبه متعرّضاً لهذا الموضوع . كتب في «التنكّيت والتبيّك» أيام الثورة العربية ، أن مسلماً وقبطياً مقطورين على حبّ وطنهم والمحافظة على عادات أهليهم ، اجتمعاً يتذاكرون في التمدين ومنقمة البلاد وتعظيم الثروة وتحصين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شاباً أوروريناً المليس والمسلك ، فاجابهما بأن التمدين هو ترك الدين وفروعه ونواهيه والتشه بالغرب ، «فقال له أحدهما يا جاهل ياقبي هذا هو التوحش بعيته .. إنّ عدو للإنسانية جاهل بالوطنية .. النمدين أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقف كلّ إنسان عند حده ومحافظته على المسادات الجميلة »، والتمسّك بمعتقد طائفته ، وترك التبعّب على من خالفك في المذهب ...» (١٠٢) وأن مطالعة إعداد «التنكّيت ...» تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظي « وطني » و«آخرني» دليلاً على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم في صحيفة «الاستاذ» التي أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابي واحتلال الانجليز مصر يقول «المسلعون والاقياط هم أبناء مصر الذين ينسبون اليها وتنتسب اليهم ، لا يعرّفون غير بلدتهم ولا يرّحّلون لغيرهم الا زيارة . قلبتهم الايام على جمر التقلبات الدولية ، وقامت الدنيا وقعدت وهو هم اخوان الوطنية ، بقصد بعضهم بعضاً ويشد ازره في مهماته ، يتزاورون تزاور اهل البيت ، ويشاركون الجار جاره في افراحه وأتراحه ، علماً منهم أن البلاد تطالبهم بصرف حياتهم في أحياطها ، بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطني الذي يحمله اسم مصرى من غير نظر الى الاختلاف الدينى»، وذكر أن كان هذا حالهم أيام الجهلة والهمجية «فما أحوجهم الى هذا الانتقام بعد أن عمتهم العارف وتحطوا بالأداب ، وأن ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم الى التمسك

بحبل الارتباط الوطنى . ثم قال انه توجد جمعية اسلامية وأخرى قبطية «ونحن لا جمعية لنا تبحث في الوطنية ... ان تكون جمعية من الفريقين .. يحول بينهما وبين التزاعات الاجنبية» (١٠٣) . وواضح من العبارة الاخيرة انه كان يرمى الى الدعوة لتنظيم وطني جامع يقف ضد سياسة الاحتلال الاجنبي بلد بذور الفرقة لاحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمضى شهوران ونصف حتى وقف صدور الصحيفة ، وترك التدريم بلاده .

## المراجع

- (١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار . عبد الرحمن الجبرتي . الجزء الرابع من ٥٥ .
- (٢) محمد على الكبير محمد شفيق غربال . سلسلة اعلام الاسلام أكتوبر ١٩٤٤ . من ١٤٤ .
- (٣) عجائب الآثار . المرجع السابق من
- (٤) الجيف المصرى والبحري . عمر طوسون . من ٤ - ٥ - ٣٨ - ٣٩ .
- (٥) التواریخ العرب لصریح محمد على الكبير . عبد الرحمن ذکری . طبعة ١٩٥٠ . من ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٦) ذکری البطل الناتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ - ١٩٤٨ . مجموعة أبحاث ودراسات طبعة ١٩٤٨ . صلحة « ف » .
- (٧) مجل ١٦ مهیة - وثیقة ٢٠ من ١٩ لی ١٨ شوال ١٢٢٨ هـ . نقل عن : ذکری البطل الناتح . المرجع السابق من ١٤٧ .
- (٨) رسالة من محمد على الابه ابراهيم باشا . مکاتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ مهیة تركیة مارس ١٩٢٢ . نقل عن ذکری البطل الناتح . المرجع السابق من ١٣٧ .
- (٩) ذکری البطل الناتح . المرجع السابق من ١٤٤ - ١٤٥ .
- (١٠) ذکری البطل الناتح . المرجع السابق من ١٥٦ .
- (١١) عمر طوسون . المرجع السابق من ٤٤ - ٤٥ . ويراجع أيضاً لمحنة عامة الى تاريخ شهر ١٠ بـ . كلودت بك الترجمة العربية . الجزء الثاني من ١٨٠ . وعن كلودت بك تل عمر طوسون ما ورد بالعنوان .
- (١٢) عمر طوسون . المرجع السابق من ٩ .
- (١٣) ذکری البطل الناتح . المرجع السابق . من ١٤٢ .
- (١٤) عمر طوسون . المرجع السابق . من ٣٥ ، ٣٦ .

- (١٥) عصر طوسون . المرجع السابق . من ٤٦ - ٤٧ .
- (١٦) بناء دولة . مصر محمد على . د. محمد فؤاد شكري وآخرين . طبعة ١٩٤٨ .  
من تقرير البارون دي بوالكمت من ٢٣٧ - ٢٤٨ .
- (١٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوالكمت من ٢٣٧ - ٢٤٨ .  
انظر أيضاً شحة عامة . المرجع السابق الجزء الثاني من ١٨٠ .
- (١٨) بناء دولة . المرجع السابق من ٢٤٧ .
- (١٩) بناء دولة المرجع السابق من ٢٤٤ .
- (٢٠) الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر . هيكلن آن ريفلين  
ترجمة د. أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني . طبعة ١٩٦٨ . من ١١١ .
- (٢١) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . من ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٢) سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسي الاسكتلندي . كامل صالح نخلة . الحلقة  
الخامسة . طبعة ١٩٥٤ . من ٩٤ - ٩٥ ، ١٠٢ ، ١١٧ . تاريخ الأمة القبطية . يعقوب نخلة  
روفيلا . من ٢٩٦ - ٢٩٧ .
- (٢٣) الاقتصاد والإدارة . المرجع السابق . من ١١٧ .
- (٢٤) سلسلة تاريخ البابوات . المرجع السابق من ١١٩ - ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .
- (٢٥) قصة الكنيسة القبطية . أثيريس حبيب المصري . الكتاب الرابع ١٥١٧ - ١٨٧٠ .  
طبعة ١٩٧٥ . من ٢٦٤ - ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ - ٢٩٠ ، ٢٩٣ . مشاهير الأقباط في القرن  
العشرين . رمزي تادرس . الجزء الثالث من ٨٠ - ٨١ .
- (٢٦) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جسون بورنج في ١٨٣٧ .  
من ٣٨٧ - ٣٨٩ .
- (٢٧) بناء دولة . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . من ٦٢٢ ،  
٦٩٣ .
- (٢٨) سلسلة تاريخ البابوات . المرجع السابق من ١٧٧ .
- (٢٩) ترتيب الإدارة العامة والرقابة على أعمالها في مصر ، خلال الفترة ما بين مئنة ١٧٩٨  
وستة ١٨٧٥ . الجزء الثاني عصر محمد على . د. عبد الفتاح حسن . مجلة العلوم الإدارية .  
السنة ١٤ . المد الأول . من ٢٩ .
- (٣٠) البنية العدلية على عهد محمد علي ثم إلى عهد مهاس الأول ومسايد . الأمير  
عمر طوسون . طبعة ١٩٣٤ . انظر أيضاً ، قصة الكنيسة القبطية . المرجع السابق . من ٢٩١ .
- (٣١) تاريخ التعليم في عصر محمد على . د. أحمد عزت عبد الكريم . طبعة ١٣٨ .  
من ٤٦ .
- (٣٢) تاريخ التعليم في عصر محمد على . المرجع السابق . من ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ .
- (٣٣) ٣٦٢ ، ٣٦٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضاً ، الخطط الترقية . على باشا مبارك . المجلد الثالث .  
الجزء التاسع . من ٤٠ .

- (٣٤) لحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . من ٢٧٧ - ٢٧٦ .
- (٣٥) الاقتصاد والادارة .. المرجع السابق . من ١٠٥ .
- (٣٦) تاريخ الاستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . من ٣٨٢ وما يليها تلا . من مجلة المنار في ٧ يونيو ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجري على قول محمد على ولادة مصر .
- (٣٧) تاريخ الفكر المصري الحديث ، المثلية التاريخية . د. لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٩ . من ٨٤ .
- (٣٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي .. د. لويس عوض . كتاب الهلال . ١٤٤١ . من ١٢٨ - ١٢٣ .
- (٣٩) الميلاد التوفيقية على باشا مبارك . المجلة الأولى . من ٧١ - ٧٣ .
- (٤٠) لحة عامة الى مصر .. المرجع السابق الجزء الثاني . من ٣٦٩ - ٣٢٠ . وانظر أيضا عمر طوسون المرجع السابق من ٣٦ .
- (٤١) عمر طوسون . المرجع السابق . من ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٤٢) لحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الثاني . من ٣٣١ .
- (٤٣) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوالكت . من ٢٤٨ .
- (٤٤) لحة عامة الى مصر .. المرجع السابق . الجزء الأول من ٤٨٧ - ٤٨٩ .
- (٤٥) بناء دولة .. المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . من ٣٦٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
- (٤٦) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي - المرجع السابق من ١٠١ .
- (٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . امين سامي . المجلد الثاني : الجزء الثالث . من ٨٤٧ - ٨٤٩ .
- (٤٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي . المرجع السابق . من ٦٢ .
- (٤٩) مناجم الآلابيب المصرية في مباحث الأدب المصرية . رفاعة رافع الطهطاوي الطبعة الثانية ١٩١٢ . من ٣٨٧ .
- (٥٠) يراجع في هذا الشأن ، رحلة التجديد في التشريع الاسلامي : طارق البشري . مجلة العربين الكوريتية . مارس ١٩٧٦ .
- (٥١) ترتيب الادارة العامة .. المرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية . السنة ١٤ . المدد الثاني من ١٨ ، ٣١ ، ٣٦ .
- (٥٢) مذكرات قليني فهس . الجزء الأول . من ١٢ .
- (٥٣) اقباط ومسلمون : جاك تاجر . من ٢٢٢ - ٢٢٨ .
- (٥٤) تقويم النيل : مصر عباس حلبي باشا الاول ومحب سعيد باشا . امين سامي . المجلد الاول . الجزء الثالث . من ٢٧٣ .

- (٥٥) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شماروبيم . الجزء الرابع  
الطبعة الأولى ١٩٠٠ من ١١١ - ١١٢ .
- (٥٦) سلسلة تاريخ البابوات .. المرجع السابق . من ٣٢٢ .
- (٥٧) تقويم النيل . مصر عباس حلمي . ١٨٩
- (٥٨) المراجع السابق ١٩٢ ، ١٩٣ .
- (٥٩) تقويم النيل وعصر اسماويل .. المرجع السابق . من ٩٠٩ .
- (٦٠) عصر اسماويل . عبد الرحمن الرامسي . الجزء الثاني . طبعة ١٩٢٨ . من ٨٣ - ٨٤ .  
١٠٩ - ١١١ ، ١٢٩ - ١٥١ .
- (٦١) أقباط ومسلمون . المراجع السابق . من ٢٤٠ - ٢٤١ .
- (٦٢) تاريخ التعليم في مصر . عصر اسماويل . د. أحمد عزت عبد الكريم . من ٦٩٨ .  
٧٠٧ ، ٧١٥ ، ٧٦٧ ، ٧٧٢ ، ٧٩٩ . انظر أيضاً ، تقويم النيل وعصر اسماويل .. المراجع  
السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث . من ١٤٤١ ، ١٢٨٧ .
- (٦٣) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماويل .. المراجع السابق . من ٤٦٥ ، ٥٠١ ،  
٤٠٨ .
- (٦٤) المؤتمر المصري الأول . مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول للملتقى بـ هليوبوليس  
(من ضواحي القاهرة ) للطيبة الأمريكية بمصر ١٩١١ .
- (٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . د. وليم سليمان . من ٩ - ١١ .
- (٦٦) سلسلة تاريخ البابوات .. المراجع السابق . من ٤٣ .
- (٦٧) سلسلة تاريخ البابوات .. المراجع السابق . من ٦١ .
- (٦٨) نقلات عن « الكنيسة المصرية تواجه » .. المراجع السابق . من ١٧ .
- (٦٩) سلسلة تاريخ البابوات .. المراجع السابق . من ٨٥ - ٨٦ .
- (٧٠) الكنيسة المصرية تواجه .. المراجع السابق . من ٢٣ .
- (٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين . جرجس سلامة .  
من ٣١ - ٣٢ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٥٩ - ٦٠ .
- (٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماويل .. المراجع السابق من ٨٢٥ - ٨٣٦ .
- (٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر . طارق البشري . مجلة المجلة . إسطنبول ١٩٦٧ .
- (٧٤) الأستاذ الجليل . الدكتور هrog . الترجمة العربية . من ٦٣ - ٩٦ .
- (٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي .. المراجع السابق . من ٦٢ - ٦٥ .
- (٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي .. المراجع السابق . من ٦٧ - ٦٨ .
- (٧٧) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماويل .. المراجع السابق . من ٨٣٣ - ٨٣٥ .
- (٧٨) البابا كيرلس الرابع . من ٧٠ - ٧٩ .

- (٧٩) تقويم النيل ، وعصر اسماعيل أبين سامي . المجلد الثاني . الجزء الثالث . من ٤٥٥ ، ٦٧٦ . تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل .. المرجع السابق من ٨٣٦ .
- ٦٧٦ تاريخ مصر في عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ إلى ١٨٧٩ . واسمه الياس الأيوبي . طبعة ١٩٢٣ . من ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
- (٨٠) صحيفه الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .
- (٨١) صحيفه الوطن ١٢ يوليه ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .
- (٨٢) صحيفه الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .
- (٨٣) المرجع الأساسي في هذه الفقرة هو البحث التقييم « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ - ١٩١٤ ، وأثره على الحركة السياسية » د. علی يركات . من ١٨١ - ١٨٢ .
- (٨٤) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . من ٢٤٢ - ٢٤٤ .
- (٨٥) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . من ٢١٣ - ٢١٤ .
- (٨٦) تطور الملكية الزراعية .. المرجع السابق . من ٢٢١ - ٢٢٦ .
- ٨٧ الكافى .. المرجع السابق الجزء الرابع . من ١٠٩ .
- Modern Egypt, Cromer, Vol. II p. 205-206, 568-569. (٨٨)
- Egypt, George Young, p. 303. (٨٩)
- The Fellahin of Upper Egypt, B. Cachmhan, p. 25. (٩٠)
- Population and Society in the Arab East, Gabriel Baer, p. 89. (٩١)
- (٩٢) مناجي الألباب المصرية في مناجي الأدب المصرية . رفاعة رامع الطبطاطي طبعة ١٩١٢ . من ١٨٥ - ١٨٦ .
- (٩٣) مناجي الألباب .. المرجع السابق . من ٧ ، ٩ .
- (٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاعة رامع الطبطاطي . الطبعة الأولى ١٢٨٩ ص ١٨٧٢ ) من ٩٢ - ٩٤ .
- (٩٥) مناجي الألباب .. المرجع السابق . من ٦٨ - ٦٩ ، ٣٦٥ ، ٤٠٥ .
- (٩٦) مناجي الألباب .. المرجع السابق . من ٤٠٦ .
- (٩٧) مناجي الألباب .. المرجع السابق : من ١٠ ، ١٥ ، ٦٤ ، ١٦ ، ٦ .
- (٩٨) . تاريخت السرى لاحتلال إنجلترا مصر . الفرد سكاون بلنت . ترجمة صحيفه البلاع . من ٤٤ .
- (٩٩) تاريخ الاستاذ الامام . محمد وشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) . من ٩١٧ .
- (١٠٠) تاريخ الاستاذ الامام . محمد وشيد رضا . الجزء الثاني . الطبعة الثانية ١٣٤٤ ص من ٥٣٥ - ٥٣٨ .
- (١٠١) تاريخ الاستاذ الامام . المرجع السابق .. الجزء الأول من ٩١٨ ، الجزء الثاني . ٣٦١ .
- (١٠٢) صحيفه التكفيت والعيكت . السنة الأولى العدد الرابع ٢ يوليه ١٨٨١ .
- (١٠٣) صحيفه الاستاذ . العدد ٢١ مارس ١٨٩٣ .



# **بدايات القرن العشرين**

---



## للسقاق ::

# بدايات القرن العشرين

في بدايات القرن العشرين ، اشتد مساعي الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سبما بعد حادث دنشواي ، ونما النشاط السياسي وظهرت الأحزاب المصرية ، حزب الامة والحزب الوطني وحزب الاصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطدام الخلاف بين المسلمين والاقباط . كان ميدانه صحيفتي «مصر» : «الوطن» .. من جهة ، وصحيفة «المؤيد» التي يصدرها الشيخ على يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني «اللواء» من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت «مصر» تهاجم جميع من وطئت أقدامهم أرض مصر من بدء الإسلام إلى اليوم ، عربا كانوا أم تركا أو فرنسيين أو إنجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الإسلامية على أساس أنه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيو نشرت «الوطن» مقالاً لم يسمى فريد كامل .. حمل فيه على التاريخ الإسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبد العزيز جاويش في اليوم التالي مباشرة إلا أن نشر في «اللواء» مقالات بعنوان «الإسلام غريب في بلاده» تكلم فيه بأقصى ما يمكن أن يكتب في موضوع كهذا .. وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهالت الردود في صحيفة (الوطن) خاصة تهاجم الشيخ جاويش ومقالاته «أن هذا الدخيل الذي قدفته علينا بلاد تونس أظهر كوامن حقدة ، وهو ينفتح سعوم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مثيرة للخواطر مخربة على الفتنة ...» ، وكتب أخنوخ فاتوس يوالى هذه النقطة من المجوم وينفتح في الشرد .

ورغم أن صحيفة «الوطن» كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد ذات سقطة الشيخ جاويش كبيرة ، على اعتبار أن العباء الأساسي في تحقيق سياسة الأخاء الوطني يقع على الأقلية لأنها الأقوى ، وعلى اعتبار أنه لم يحاول تهدئة الخواطر ولا أن يخاطب جموع القبط بما يعزز دعاية الشقاق عنهم ، إنما وجد الفتح أمامه فتفز إليه بقدميه وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيداً عن

المنع المستنير الذى دعا اليه الشيخ محمد عبد عشما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة اية جماعة او ملة اذا اخطأ شخص منها . وحق على الشيخ جاويش قول الاستاذ الامام انه اعتدى على غير معتمد وناضل في غير حرب . وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على اي من العروض ايجاد تبرير له ، وكان من الاضرار بحيث لا تجدى في فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل او المدو العاقل . وبادرت اللجنة الادارية للحزب الوطنى الى اصدار بيان تبررا فيه مما كتبه الشيخ في صحيفة الحرب ، وتستنكر وجود اي شقاق بين عنصرى الامة ؟ وقال البيان ان كل صحيفه او شخص أيا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الاديان او على اي عنصر من عناصر امة مصرية « هو وحده المسئول عن عمله ، فهو لا يعبر الا عن فكره الشخصى » ، وذكر ان الحزب الوطنى يمد يده لجميع المصريين من اقباط ومسلمين وأسراليين » ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الامة من مقتضياتها .. كتب العقاد في ترجمته عن سعد زغلول يقول انه بينما كان سعد زغلول يفعل لاستقلال مصر بيادى المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشمولًا بالحماية الفرنسية لم ينزل يستمسك بها الى يوم محاكمته في قضية الكاملين .. وهو من دعاة الخلافة العثمانية لا يريد لصر الا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبع ... وشقى يدعوه هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، فانه كان معه في الاستانة وكان يلعن الى استقلال مصر ويتحذ له شعارا مصر للمصريين ... فكان لا يلقى من جاويش الا الكيد والسباحة والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة ... (١) . وتحديث محمد فريد في مذكرة عن الشيخ جاويش - سيما بعد خروجهما من مصر - ومحاربة جاويش له وسعيه ضدى لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقي ورمى محمد فريد جاويش بالجبن (٢) .

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته المؤيد في مهاجمة المطالب التي زعمت «الوطن» أنها مطالب القبط ، وخصمت كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية .. وكتب في هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على يوسف مما جاوز حدود اللياقة واللائق السليم على حد تعبير كتاب «الأدب القبطي» (٣) . وكذلك فلت صحيفه الاهالى التي كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بغير كبير تدد او افراط في التجاوز (٤) .

والحاصل انه في هذه الفترة انتشرت بين جماهير الرأى العام في مصر الدعوة الى الدستور والحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، احياء لمبدأ الثورة العرابية « مصر للمصريين » وتحقيقها لمدحث الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهم محمد فريد في خطبة المؤتمر الوطنى في ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله « خلاص بلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد » (٥) ..

وكانت صحيفه الوطن التي ساهمت في استثارة الشقاق الطائفي في مصر واصطناعه ، تستغل الحدة المتصاعدة بشأفتها في الهجوم على الحرب الوطني ومحمد فريد ، الى حد المطالبه بنفيه هو وعبد العزيز جاويش من مصر . واظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطي بشأن الدعوه للدستور والحكم النيابي . في مصر من شأنه الاضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الديريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطنى عليها .

وظهرت هويتها السياسية ايضاً عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الاسبق مصر سنة ١٩١٠ . اذ ألقى محاضرة اشار فيها الى مقتل بطرس غالى رئيس الوزراء محاولاً الارارة النعرة الطائفية ، ثم اشار الى الامم التي تمثل الدستور وهي لا تزال في دور التكوين «أن مثل هذه الامم تكون خطراً على نفسها لأنها لم تتم: فيها الصفات التي تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الامر الجوهري ليس هو الارساع للحصول على سلطة ليس اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التي يسمى بها الفرد والامة ترقية دائمة وأن تكون بطيئة» (٦) .

ووصفت صحيفه مصر في ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها «لم يدو في جو مصر خطاب أبلغ من الخطاب الذي القاه جناب المستر روزفلت .. ولا أصرح منه عباره ولا انفع لها في الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاعجاب الشام» . . . . ثم سافر الى لندن وألقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش .. وقال ان الانجليز ليسوا حراساً على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرفق المدنية» ، وانتقد الانجليز لأنهم مكتوا العربين من التمتع بشيء من الحرية . . . وأثار هذا الموقف هياج المصريين وساروا مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفه الوطن واجهت هذا الشعور العام ب موقف مضاد ورحب به بروزفلت في حله وترحاله .. «روزفلت على الطائر اليونون يانصي الحق ويامنصف الإقلبيه من الاكثريه» . . . فلما عين كتشنر معمداً ببريطانيا في مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها «هذا فاتح السودان ومدل التعايشي والقاضي على دولة الدراويش» . . . . وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه النداءات الشيرة عن القيم الذي يلحق بالقبط وعن استئنافهم ضد جبن الامتثال لهذا «الواقع» الذي تصوره ، ثم تقول «ان لم تنجحوا فعلكم بالدول الاوروبية ناصرة الانسانية وار لهم الدولة الانجليزية» . . واطردت نداءاتها لا بالطالبه بالتساواه بين القبط وال المسلمين في تولى الوظائف العامة فقط ، بل بالتحذث عن احقيه القبط في توليهما لأنهم الاكثر كفاية . وكانت صحيفه «المقطم» التي تنطق بلسان دار المعتمد البريطاني ، كانت ترسى

لصحيفة الوطن بالمشيرات لتزيد نارها اشتعلًا فتلتقط هذه منها الحديث ، نشرت المقطم مقالاً وقعه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن الواجب موازنتهم بال المسلمين ، فتناولت «الوطن» الخيط لتغول في السب والقذف العنيف وهكذا<sup>(7)</sup> .

وأخنوك فاتوس ، زعيم الطائفة الانجليزية الذي تلقى تعليمه في المدرسة الانجليزية بأسيوط ، وأكملاه بالجامعة الأمريكية في بيروت ، هو من أوائل من يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة للعوالي الانشقاق الطائفي في مصر ، رغم كونه غير تابع للكنيسة القبطية الارثوذكسية ديناً وعلميماً ، إذ تربى في أحضان ارساليات التبشير الأجنبية ، وقد عمل أخنوك في هذه الفترة على تكوين حزب سياسي اسمه «الحزب المصري» . وكان هدفه – على ما ذكر – الحصول على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الانكليزية ، وجاء في برنامج الحزب «اـ - الاجتهد في ايجاد صداقة واخلاص حقيقي بين مصر وإنجلترا حتى تكسب صداقة إنجلترا» . وأن يشكل مجلسين (أو دقيرين) نوابين في مصر «الأودة الأولى، الأودة التشريعية» ، وهي تتألف من أعضاء نصفهم من الإنجانب الذين أقاموا في مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين .. والأودة الثانية : تدعى مجلس النواب وهي تتألف من نواب وطنيين ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل فنر» . ويختص المجلس التشريعي «النصف الثاني» بسن الشرائع ومراقبة المحاكم «وانتخاب قضاها الإنجانب» والفصل في الخلاف الذي يقع بين الوزارة ومجلس النواب ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفي) بمعاقبة أعمال الحكومة والتعليم وضرب الفرائب . ويظهر هذا البرنامج أنه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت الطائفي لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا ، مع ادخال الإنجانب – دستورياً – في نسبيج مؤسسات الحكم المصري ، وضمان سيطرتهم – دستورياً على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب في صحيفة المقطم في ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ ، وأعلن من تكوينه في ١١ سبتمبر من ذات العام<sup>(8)</sup> وفي ذات الوقت تكون أخنوك فاتوس هيئته برئاسته باسم «مجتمع الاصلاح القبطي» ، حاول أن يضم إليها أعلام القبط من الشخصيات العامة ، وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيراً بنشر يرقيات التأييد لتكوينها ، ونشر بيانات الهيئة التي تدعو إلى المساواة بين القبط والمسلمين في جميع الحقوق بغير تمييز بسبب الدين وأن «تعطى الوظائف لهم مهما كانت لأرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين واليسوعيين بصرف النظر عن الأديان والمذاهب» . ورغم أنه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التأكيد عليه يتصدّ به أثارة مشكلة لم تكن قائمة ، وكان في سياق احداث الفترة وبالنظر إلى مشيره<sup>(9)</sup> ، يعتبر من قبل الحق الذي يرآد به الباطل ، وهو العمل على التجمييع الطائفي المهد للوحدة الوطنية ، وستائر الاشارة إلى المعارضة التي واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط وأعلامهم .

## نطاق الشناق :

كان ماتبودل من الكتابات في الفترة من ١٩٠٨ إلى ١٩١١ هو أقصى ماتقبل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قيمة الخلاف وأقصى أنواع الشناق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيد التطلع إلى هذا الذي يشكل «أقصى» ماحدث من شناق عرقه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول - استعجالا للنتائج - بأنه اذا كان هذا هو «الأقصى» فهو أبلغ دليل على الوحدة والامتناع بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع الثيارات المكثنة ودفعته إلى تصاعد هذه كافة القوى المعادية للحركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها في عنفوانها ، سوام كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعماري والحكم الاستبداد . أم كانت ملابسات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الإسلامية وما يشبع لدى كثرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول ما يلاحظ ان التجاذبين كلديما ، كانا يصدران عن أرضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكوننا نفسيا . . . فمن هاجم المسلمين من سوء معاملتهم للقبط وأوقف في اللدد وشك ما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر التuss وبين الماضي المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التاريخ الوسيط ، وينقل الصور والمتأثر من هذا الماضي المشترك بين المصريين جميعا الداخل في تراثهم الواحد . . ومن كان يتعدّج القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر أنهم وحروا يفتح العرب مصر ولا مانشط فيه القبط لدعم الدول الإسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوى الذى أوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، إلى غير ذلك بما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك . . والحاصل أن القبط - عامة المصريين - لا يقاومون صنوف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدي المسيحيين الملكانيين ، ويزداد دورهم في إدارة الدولة وتنظيمها ماليا وإداريا مع الفتح العربي . . . بحيث كان الفتح العربي استمراً للتاريخ المشترك بين من بقي من المصريين على دينهم الأول ، ومن دخل منهم الإسلام ؛ تكون النظر إلى الماضي لايفيد إلا في الاستدعاء لواقع التاريخ الواحد .

وتوضح هذه الأرضية المشتركة ، في أنه لم يتمادي من القبط إلى الدعوة إلى قومية قبطية إلا النزير ي sisir منهم ، ولم يستجب لهؤلاء عدد له أدنى البر ، . . . وكان من هؤلاء الداهرين إلى أحياه القومية القبطية من لا يقصد إلى دعوة اتفاقالية ؛ بل يقصد أحياه لكيان سياسي متميّز عن الاختلاف الديني ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا . . . كتب رمزي نادرس في كتابه «الاقباط في القرن العشرين» يقول : «إن الأخاء طبيعة في الامة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت أيضا أنها من دم واحد . . وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب منها على الاجتنبي والتمتص أن يميز بين القبطي المسلم

و القبطي والسيحي » . تم نقل عن ماسبيرو ان القطر المصري ينقسم ديناً الى قسمين عظيمين أحدهما من الاقباط والآخر من المسلمين ، رأى الاقباط هم سكان البلاد القدموں ، « وأما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقو الاسلام فهم اذن مصريون ايضاً » . وذكر انه « لا يوجد مصران واحدة مسلمة والاخري قبطية ، بل توجد مصر واحدة لأن مسألة مسلم وقبطي مسألة دينية وفي فرنسا وطنيون من اديان مختلفة » (٦) . وقد استعمل لفظ قبطي كثيراً لا تعبيراً عن الدين ولا طموحاً في ايجاد وحدة سياسية أساسها الدين .. ولكن استعمل بمعنى « المصري الاصيل » مسيحياناً كان او مسلماً ، واستعمل هكذا ليميز المصريين « بالاصلاء » عن المتصررين ، وضدروا عن فكرة ان المتصررين يستتبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية او الخلافة .. يذكر رمزي تادرس « الخطر الحقيقي عليها (على مصر) وجود فريق متصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها ا يخلط بين الوطنية والدين ، ويتدخل من كل عمل يرمي الى احياء البلاد وتعمديتها قاعدة لزع روح الالفة والولاء من صدور الوطنين ليتلذع بها الى التحرير على التفريق والتقطاع . وقد يخطئ من لا يعتقد أن تلك البذور المسممة التي تبشاها تلك الفئات المتصررة تضر وتؤثر بمجموع الامة ... » (١٠) . فكان هذا الفكر انفعالاً معاذياً لفكرة الجامعة الاسلامية ولدعاتها الدين « اذا طلبو الاستقلال كان فقط لجلالة المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو في يقائهما منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح » (١١) ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل العادل للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . أما من الناحية السياسية ، فقد عمل – فيما يظهر من كتابات رمزي تادرس – على مهاجمة الحزب الوطني والثورة العربية من قبله وعلى الحديث عن « تلك الحضارة التي بسطت انكلترا رواقتها في وادي النيل بقوة رجالها وتجاهدهم المتواصل » .

ورغم أن «حزب الوطن» ، لم يكن في الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وأنه لم يصاف الخلافة العثمانية الا ليستخدم نفوذها ضد الاحتلال البريطاني الاشد خطراً ، الا ان المهم في منطق مهاجميه في هذا المجال ، أن هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسي يتخذه إطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومي المصري المتميز عن الازمة الدينية .. يذكر رمزي تادرس ايضاً أن الوطنية الصحيحة تظهر في القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطي في الخاء تام ، وأن الأمور تسير هناك «بغض النظر عما اذا كان هذا قبطياً مسلماً او قبطياً مسيحياً لأنهم لا يعرفون الدين الا في المسجد والكنيسة ومابقى من الحياة فهو العمل والجهاد في المزرعة والحقول ، والراحة والتسامح في المنزل وفي المجتمع ...» كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه في الدين لا يعتبر أساساً لوجود أمتين كما تعتبره الفئات المتصررة .. « وقال انه يقصد

بالمتصرين «العنات التي تتخذ الدين آلة للكسب في الاقطار الاسلامية كما قال المرحوم الشيخ محمد عبده في رده على هانوتو» .

في هذا الاطار ، تحولت طبيعة الدعاوى التي ترددت وقتها : اطار التاريخ الواحد والافكار العامة الواحدة والشعب الواحد .. ولا يذكر أن خرج أحد من المسلمين أو الاقباط عن هذه الاطر .. ومتى كان الامر هكذا فيمكن أن يتصور مدى ما يطاله أحد الجانين من الآخر مهما تمادي .. واللاحظ أن المتخاصمين من الجانين - باستثناء دعاء الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين في صحيقتي مصر والوطن - لم يكن لواقتهم دلالة اختلاف قومي أو دعوة الى الاختلاف على هذا الصعيد »، وإنما انحصرت هذه المواقف في مجالين . أولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، وأكثر دعاء الشناق تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة في تزيين الوجود الانجليزى والترويج لبقاءه وفالنته للمصريين عامه ، وفي اتكار مطلب الحياة الدستورية والحكم النبائى ، أى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية ... ولا شك أن هذا الموقف يمثل موقفا رجعيا واضحا بالمعايير السياسية للذات الفترة .. ولكن الواضح أيضا أن هذا الموقف لم تختص به ثلة القبط ، إنما كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين واقباط » صدروا فيه عن وضعهم الطبيعي ومن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار .. فلم يكن موقفا دينيا أو سياسيا اساسه الدين .. ولا كان يحمل لدى أى من دعاته بذور الترويج لاختلافات قومية .. وثانيهما : يشكل هذا النوع من المطالب - صحيحا كان أم غير صحيح - الذي أصلح على تسميته بالطلاب الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الاحد عطلة اسبوعية وأن تتاح امكانيات أكثر في التعليم في الوظائف العامة او في فرصن التعليم .. الخ . وحتى هذه المطالب ، كانت توضع دائمًا من طارحها في صيغة مدنية مبؤداها أن يكون التعيين حسب الكفاءة ، وفي صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة لاى فرد في هذا الشأن .

#### انصار التضامن :

ومن ناحية أخرى ، لم يكن دعاء الشناق من القبط يمثلون أغلبية فيهم ، ولا استطاعوا أن ينجحوا في جلب الكثريين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة للذات الدعاة من المسلمين .. وقد سبقت الاشارة الى تبرؤ الحزب الوطني من كتابات الشيخ جاويش .. وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين ، يهاجمون أى تماد في الشناق ويحترون منه ؟ سوء كانوا من الحزب الوطني أو حزب الامة أو العاملين في الحياة العامة عموما ساسة أو كتابا أو أدباء .. وكان ضغط الرأى العام المصرى على كلا الجانين يفرغ ما يراد اصطناعه من أزمات بينهم .. وكان مجرد احتمال قيام شناق طائفى في مصر يستفز في الطرفين

دأفع العمل على تصفيته .. وباستثناء بعض الكتابات التي تهادت في تركية  
الخلاف مما سبقت الاشارة الي طرف منها ، كان الطابع العام في الجدل هو  
طابع العتاب والمجاملة ، يغلب على لغة المتعاونين العاملين على حصر الخلاف  
الناقدين لأى بادرة تهور أو جنوح .. ولم يعرف من أحد طعن في الدين ذاته  
أو تعرض له بما يمس التوكير اللازم له . وكان حذر «العقلاء» دائمًا من أن  
الخلاف لن يفيد الا المستعمر ، كما كان خالب الجدل المتداول يصدر بلغة  
المصلحة الوطنية ومن ارضها ، وأقسى ما يوجه أحد الكاتبين الى الآخر هو  
التشكيك في الولاء المشترك للوطن المصري السابع ظله على الجميع ، وهو  
اتهام يجد مضاهة في الاتفاق المصري -العام على معاداة الاحتلال الاجنبي ..  
واهم محاوله رمزي تادرس مثلا في هجومه على دعاة الجامعة الاسلامية او  
على الحزب الوطني ، هو اتكار صفة «المصرية» على خصمه ، ليحاول بذلك  
عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب موضـ واصف  
 يقول :

ابناؤها عبد السميع وأحمد  
لا فرق بين العالمين وأرضهم  
هل في السماء مذاهب وعنصرون

وکتب آخر یغول :

**فَالْمُدْرِّسُ يَسْأَلُ وَالْمُؤْمِنُ يُسْأَلُ عَنْهُ وَسَالَكُمُ الْخَلْقُ تَرْدِحْمٌ**  
**تَسْأَلُ شَطْوِرًا وَيَا تَفْسِيرًا**

ووجه عبد الرحمن شكري حديثه إلى القبط بعنوان « مصرى عربى يخاطب أخاه القبطى » :

بن البها ليل من علياء شاهقة  
إذا تناهى بكم عن مجدهنا نسب  
إذا الاواصر لم تجعل لنسان سبيا  
يسدان ان تقطضونا تقطعوا يدكم  
أني على شففي بالأهل يطربيني  
وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها «القطبي يعاتب أخاه المصري العربي»  
ثم يتصفحان للسلام .

وكتب أحمد شوقي يقول:

فهل تعلمون مسيح لاجئين  
الدين للديان جل جلاله  
هستي ديوغم وتلك ديوعنى  
ويقرون لاجئاً إسلاماً  
لو شاء ربك وحد الأقواماً  
متقدلين نعاليج الأيام

هذى قبودكم وتلك قبورنا      متجسدين جماجما وعظاما  
 في حسرة الموتى وواجب حقهم      عيشوا كما يقضى الجوار كراما (١٢)  
 ومن الطريق ملاحظة مأخذ كل من الشعراء في دعوة الوحدة والالف ..  
 وعوض واصف يصدر عن منطلق ديني أساسه وحدة الاديان في السماء ،  
 والثانى يصدر عن وجوب اعلام الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام  
 في مواجهة العدو .. ومبد الرحمن شركى يتلمس روابط من الاصول  
 المشتركة القديمة ولكن لا يعبأ بها ، ولا يهتم الا بالترابط العضوى لاجل الوطن  
 الواحد وينسب اليه .. وأحمد شوقي بنظرته السلفية واتمامه الماطفى  
 «الحرمة المولى» يجد في ذلك أساسا للوحدة .. وفيهم وجد في النيل خيط  
 الوحدة .

وقد كتب سالم سيدهم تادرس في «التایمز المصرى» في سبتمبر : ١٩٠٨ (١٣) ، يتهم أخنونغ فانوس بالخيانة ويخاطبه قائلا : «لقد أصبحت الشخص الذى اذا من الطريق قلنا : هنا أحد صنائع الانجلizin فى مصر واللة التى يحركها المقطم . اتق الله ايها المجتمع فى الباطل » .. وقال ان انجلترا تستخدم الخونة الذين لا ضمير لهم لقتل الروح الوطنية وفي الهجوم على «أقوى حزب مصرى قام الى الان وهو الحزب الوطنى » .

وكان ويضا واصف ومرقص حنا من كبار اعلام القبط الدين وقفوا باصرار ضد الشقاقي . وكان ويضا واصف من اعضاء اللجنة الادارية للحزب الوطنى « ومن خاصة انصار مصطفى وفريد » كما يذكر الاستاذ الرافعى .. خطب في حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد في تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من اصطلاح الحركة الوطنية بالصيغة الدينية ، وقال « هل توجد امة في العالم اسعدتها الحظ لأن تبني وطنيتها على قواعد متينة كالتي تبني عليها الوطنية المصرية ، التي يشتراك افرادها في الجنس واللغة والعوائد والقانون والماضي والتاريخ .. هل لو لم يكن المسيحيون على تفاهم تام مع اخوانهم المسلمين في فكرة الوطنية كانوا يشتراكون معهم في تلك المظاهر الكبرى التي جرت لفقدان الشرق والوطنية ( مصطفى كامل ) .. ثم ان حزبنا ايها السادة مفتوح لن يربى الدخول فيه من المسلمين والاسراليين والسيحيين ، ومن دخلوا فيها يكون لهم جميع الحقوق ، ويجتمعون في جميع الاجتماعات وينتخبون في جميع الانتخابات .. فان كل ما نعمله جهارا » (١٤) . وكتب في « اللواء » ان اخنونغ فانوس لما تكون « مجتمع الاصلاح القبطي » دعا ويضا واصف للانتظام فيها « فسألناه ما غرضك ؟ .. والى اى شئ ترميin (يقصد الجمعية ) ؟ ان كنت حزبا سياسيا فنحن لك اعداء النساء ، لأن السياسة يجب ان تكون بعيدة عن الدين . ولقد وصلنا والحمد لله الى ان جميع الأحزاب السياسية المصرية جعلت قاعدتها الاساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا

معنى لوجود حزب سياسي قبطي » .. فلما قيل له أن الجماعة بعيدة عن السياسة تبقى أصلاح الشئون الطائفية اعترض قائلاً « أن أقباط مصر ثلاثة طوائف .. أحدها أرثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية .. فاصلاح أي طائفة نعمدين »؟ فلم تجتنا عن هذا الاعتراض » ..

وفي يناير ١٩١٠ دعا لطفي السيد الى الاحتفال بعيد المجرة النبوية . فحضر الاحتفال مرقس حنا ، ووقف خطيباً يقول ان السنة الهرجية سنة المصريين جميعاً يحتفل بها الشبيبة الاسلامية والشبيبة المسيحية لأنها احتفال « للدين شريف مبدؤه ان محنة الوطن من اليمان .. وعلى هذا البدأ أقول انني مسلم ومسلم .. مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابيرنا فنحن اخوان في الوطنية .. اذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلا يبعد ذلك دليلاً على عدم وجود اخاء ، وإنما هو من مستلزمات الحياة » .. وقد شنت صحيفة « الوطن » هجوماً شديداً على ويضاً واصف واسمه « يهودا الاسخريوطى » (١٥) .

ووُجد من الصحف الفرنسية التي تصدر في مصر « لا دينيس اجيسين » التي كانت تعارض الاحتلال البريطاني وتناوله ، وادركت أن الشقاق الطائفي هو عين ما يفيد مصلحة الاحتلال البريطاني ، فهاجمت بشدة صحيفتي « مصر » و « الوطن » ، وجندى ابراهيم صاحب الصحيفة الاخيرة ، على ما يكتبه مؤلاء اثارة للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب في مصر وثارتهم بهذا الادعاء .. وكتبت تقول ان في مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متبعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت ابصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت ان نجاح القبط في اعمالهم الادارية وامكان الحديث عن الخلاف العاصل هو دليل على ان المسلمين لا يسيئون استعمال سلطتهم ولا يستغلون كثرةهم العددية .. كما هاجمت صحيفة « لا ريفورم » ما كان نشره قريباً من ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الإنجليزيان جازيت في مصر) من ان الاقباط يعتبرون الاحتلال البريطاني هو الوسيلة الوحيدة لتقديم مصر ، وذكرته « لا ريفورم » بأن الخلافات تصل أحياناً في بلاد أخرى الى الحروب الاهلية دون أن يستعين أحد الفريقين المتحاربين بالاجانب أو بالقوى المحتلة (١٦) .

### اغتيال بطرس ثالى :

اغتيل بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الورداى أحد الشباب الوختى .. وعمل مثيراً للشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على قدمهم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم في التاريخ الطويل .. وعمل مثيراً للشقاق على استغلال الحادث في تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم ان أسباب اغتيال الورداى لبطرس غالى كانت

من الوضوح بحيث لم يستطع جاذ أن يشكك فيها .. وهي ترجع حسب اعترافات الورданى - إلى أن بطرس غالى كان هو من وقع اتفاقيات السودان التى أسلمت إسودان للادارة الانجليزية سنة 1899 عندما كان وزيراً للخارجية ، والى أنه رأس محكمة دنشواى التى أصدرت أحكام الشنق والجلد المعروفة سنة 1906 ، والى أنه كان يعمل أخيراً على مذ امتحان قناعة السويساريين عاماً بعد انتهائه .. وقد كتب المعتمد البريطانى الدن جوزست فى تقريره سنة 1909 تعليقاً على الحادث «اما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسي ، ولم يكن للقاتل ثالر شخصى على القتيل ولا كان مذفوعاً بعامل التعصب الدينى» .. وكتب مرقس فهمى المحامى الكبير يقول : «إذا فعل الوردانى تعصباً وحده أو مع شركائهما فليس ذلك دليلاً على أن كل المسلمين أرادوا هذا القتل بسببه .. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ، فلا وطن بدونه ، ولا مسلمين بدونه ولا أقباط بدونه» .. كما أرسل نصييف جندى المتقدادى فى باريسن الى صحيفة «الاكلير» خطاباً يقول فيه : «انا أعرف الوردانى شخصياً وهو فقى شديد اللذكاء كثير المعرف ، ملات صدره الوطنية الحرة وليس رجلاً متعصباً .. وأنا بصفتي قبطياً - أعنى مصرياً مسيحياً - أصرح بأن حركتنا هي حركة وطنية مجردة ترمى إلى الترقى والحرية .. وما تهمة التعصب الاسلامى إلا من اشاعات الانجليز التى يشيعونها ليبررولـ المظالم التى يرتكبونها في مصر » ..

وكان أحمد شوقي من واجه مشاعر الألم لدى القبط وضد الشقاق  
بقصيدة من أبدع شعره الوطني :

٠٠٢٣٦ - **هبوه يسوعا في البرية ثانيا**  
وهذا قضاء الله قد غال غاليا  
ونبذ أسباب الشفاق نواحينا  
وبينهما كانت لكل مفانيها  
وموسى وطه نعبد النيل جاريها  
وهملا فربناه صنفانا وواديا

بنى القبط اخوان الدهور رويدكم  
حملتهم لحكم الله صلب ابن سريرم  
تعالوا عسى نطوى الجفاء ومهده  
الله تلك مصر مهملنا ثم لحتنا  
الله تلك من قبل المسيح ابن سريرم  
فهلما تساقينا على حبه الهوى

## **نحو المؤتمر القبطي :**

على أن مقتل بطرس غالى ، مع ما سبقه من جدال - صاعد من أسباب الشقاق ، حتى بلغ القمة في المؤتمرين القبطي والإسلامي اللذين انعقدا في ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنianه من تصعيد للخلاف فقط ، ولكن بمعنى أنها القمة التي وقف عندها الصعود ، وبناءً بعدها المدى ينحصر .  
بدأ الأمر بفكرة عقد المؤتمر القبطي ، وبناءً التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالى ، وكان هو - وهو رئيس الوزراء - من وقف ضد تحقيقها .

تجاه مقتله محرضًا الدعاة على عقد المؤتمر، ومزيلًا لعبه اعتراضه عليه . وقد سبقت الاشارة إلى خطب تيودور روزفلت التي هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الديني ، فالتى بذلك سهلا من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه ادوارد جرای وزیر خارجية بريطانيا قائلا « انى أتفق على جميع الآراء التي أبدتها روزفلت بشأن القطر المصرى ، الا قوله ان ليننا المتناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر الى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : « من المتفق عليه انه يجب حتما أن تستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا أن المصريين الذين يديرون شئون بلادهم برأينا - دون أن تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الرأى - يجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة (١٧) » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، أظهر جورست المعتمد البريطاني اعتراضه عليها ، كما أظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعين لها . والحاصل انه لو كان جورست أظهر أدنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر او على اي من الداعين له . لكن يقدم بذلك أقوى أسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكن قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطاني بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الرأى العام المصرى من مسلمين وأقباط ، ويعزل انصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل أيضا أن جورست اذ ابدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فإن السياسة البريطانية في عمومها لم تغير عن موقفها من خلال متمهان مصر وحده . وقد صح布 موقف جورست ، حملة شنتها الصحافة البريطانية في لندن ضده ، أيدت بها عطفا شديدا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له . وكان الداعون للمؤتمر قد أنشأوا مكتبا قبطيا للدعابة والاعلان بلندن ، رأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية ، ثم سافر الى لندن من أجل الدعوة لما أسمى بمعطالب القبط . وكان معه اخنوح فاتوس فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية وأعضاء مجلس العموم البريطاني . والف قرياقس ميخائيل كتابا بالإنجليزية عن « الأقباط والمسلمون تحت الحكم البريطانى » .

وقد أثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الاستئلة ، وجهها الأعضاء الى وزير الخارجية ، كما ان الصحف الانجليزية في مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الإنجليزيان جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من أنها كانت لسان حال الوكالة البريطانية في مصر ، ورغم انه لم يهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطاني .

بهذا بدا وقتها أن ظاهر موقف جورست في هذه المسألة لا يمثل حقيقة الوقف البريطاني منها ، أو بالأقل لا يمثل أبرز جوانب هذا الوقف . وبهذا ان

الأدوار شبه موزعة – بشكل تلقائي أو غير تلقائي – على نحو يرفع شبهه ان السلطات البريطانية توافق مسبقاً على فقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدى المساندة للداعين . وما كان لحاكم حصيف أن يسلك غير هذا السبيل ، أو أن يتورط كلية في المراهنة على جياد لم تختر بعد في حلبات السباق . وما كان له الا ان يوارب الأبواب ويداري المقادير ويوزع الأدوار .

ولا تخفي في هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين . اولاًهما عريضة قدمها بعض الداعين للمؤتمر الى المسؤولين في مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقي بدار المعتمد البريطاني رونالد ستورز في ٢٣ يونيو ١٩١١ بلهجة لا تحظى من التشجيع وأن « جنابه ( جورست ) يكون مرتاحاً لسماع كل ما يمكنكم ابداؤه من اللاحظات على ما سبق في هذه المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست في ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسن روبرت بعد جولته في محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديريات التي يكثر فيها الأقباط وببحث في ظلاماتهم المزعومة بحثاً مستفيضاً ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعاً الداعين الى النهوض بكثيراً « للشكاوى » ، مادام أن حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكاوى . وعلق كتاب « التذكرة .. » على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضم الى العاملين سائر القوى التي كانت بعيدة عنهم او مقاومة لهم .. » ، ويدرك ان الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح في مصر في فبراير ١٩١١ . وثاني الواقعتين أن أرسل الداعون عريضة الى ادوارد جراري وزير خارجية بريطانية يحدّثونه فيها عن خطة التمييز الطائفية المتّعة في مصر ضدّ الأقباط . فرد مقترباً عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله في مصر وترفع اليه الأمر . والحاصل انه ما لبثت أن وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطاني بالسماح بعقد المؤتمر (١٨) .

ومن ناحية أخرى ، يذكر قليني فهمي أن كان الخديو عباس – في هذه الفترة خاصة – يمتنع ، فضباً من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطني فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب ، وأراد عباس في صراعه مع جورست أن يحاول استقلال الأقباط ليجعلهم قوة تقف بجانبه ، وليخليق للمعتمد البريطاني أرتياكات يسعى بها الى اسقاطه ، « فثاراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الأقباط بأن خدعهم بالقول لهم أن لهم حقوقاً ضائعة ، وهو يودّ معاملتهم بالعدلية لولا أن مندوب الدولة الانجليزية وافق في وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمراً .. » . وبحكمي أنه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وأقصح الخديو في المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه « يهدّأ اعلان حرب على أخواننا المسلمين حالة كونهم متّفقين في

المعيشة»، وما يغنى اليه من أضرار تحيق بالقبط أكثر مما تحيق بال المسلمين. وعبر له عن أهمية أن يسود السلام والصفاء بين المتصرين ، ولكن الخديو لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر ، ولم يستجب بعد الالحاح الا الى عدم التدخل مع ترك الأمر لقليني يحله مع جورست، « ولكن في الوقت ذاته أوعز (الخديو) لبعض من اشار عليهم بعمل المؤتمر ، اذ انه ربما السير جورست يقف حجر عثرة في سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم ان يرفووا شكوكاهم الى الوزارة الانجليزية في لندن يطعنون في تصرفات السير جورست .. »، وأدرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد انعقاد المؤتمر ، فلما انكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست - أنصح انتكاره - الا يسمع للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراى ولا مقابلته ولا يقبل طلباتهم (١٩). ويبدو وفقا لهذه الرواية ، ان جورست بهذا الطلب الاخير أراد ان يضع الخديو بين خيارين ، أما الاعتراف بأمر يتعلق بالتفرقة بين المصريين مما يسقط هيبته بين مواطنيه ، وأما أن يعزل نفسه عن زعماء حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وَمَا يُرْجِعُ صَحَّةً رِوَايَةَ قَلِينِي ، مَا يَحْكِيهُ صَاحِبُ « التَّذَكَار » .. منْ صَدُورِ بَلَاغٍ مِنْ وِزَارَةِ الدَّاخِلِيَّةِ يَصْرَحُ بِأَنَّ الْخَدِيرَ لَمْ يَمْنَعْ رِعَايَتِهِ لِلْمُؤْتَمِرِ، وَأَنَّهُ بَعْدَ اِنْقَاضِ الْمُؤْتَمِرِ قَصَدَ أَعْضَاءَ الْجَمِيعِ الْتَّنْفِيذِيَّةِ لِلْمُؤْتَمِرِ وَرَئِسَهَا سَرَائِي الْخَدِيرَ ، مُقْدِمِينَ نَسْخَةً مِنْ مَحَاضِرِهِ وَمَلْتَمِسِينَ مَقْبَلَتِهِ ، وَانتَظَرُوا إِيَامًا أَنْ يَجَابُ طَلَبِهِمْ ، حَتَّى أَبْلَغُهُمْ دِيْوَانُ الْخَدِيرَ بِأَنَّ مَطَالِبِهِمْ تَخْتَصُّ بِهَا الْحُكُومَةُ ، مَا فَهِمُ مِنْهُ رَفْضُهُ مَقْبَلَتِهِمْ وَالنَّظَرُ فِيهَا يَطْلَبُونَ . وَرَدَدَتِ الصَّفَحَةُ مَا أَشَيَّعَ مِنْ أَنَّ كَانَ لِلَّدِي الْخَدِيرِ رَغْبَةً فِي اِتَّهَامِ الْمَقْبَلَةِ ثُمَّ عَذَلَ عَنْهَا . وَعَقِبَتِ صَحِيفَةُ مَصْرُ عَلَى ذَلِكَ « وَأَيْ شَيْءٍ أَغْرَبَ مِنْ أَنْ تُؤْمِنَ بِتَحْدِيدِ مَطَالِبِنَا وَتَقْدِيمِهَا ، فَإِذَا حَدَّدْنَاهَا بِشَكْلٍ نَظَامِيٍّ قَيَامًا بِذَلِكَ الْأَمْرِ قَبِيلَ لَنَا لَا تَقْدُمُهَا . فَانِّي الْجَنَابُ الْعَالِيُّ الْخَدِيرِ .. أَصْدَرَ أَمْرَهُ الْكَرِيمُ إِلَى أَحَدِ كُبَارِ مَوْظِفِيهِ بِأَنَّ تَحْدِيدَ الْاِقْبَاطِ مَطَالِبِهِمْ وَيَقْدِمُوهَا إِلَى سَعْوَهُ .. » ، فَلَمَّا أَذَاعَتِ رِزَارَةُ الدَّاخِلِيَّةِ تَكْلِيْبَ رَسْمِيَا لِمَا ذَكَرَتْهُ « مَصْرُ » عَنْ دُورِ الْخَدِيرِ إِزَامَ حَرْكَةِ الْاِقْبَاطِ، رَدَدَتِ الصَّحِيفَةُ « وَمَا هَذَا التَّكْلِيْبُ بِذَلِيْقَةٍ عَلَى إِزَالَةِ اِعْتِقَادِ طَيْبِ رَاسِخِ فِي نَفْسِ كُلِّ قَبْطٍ مِنْ جَهَةِ عِوَاطِفِ الْأَمْرِيْرِ نَحْوِ رِحَابِيَّهُ ، وَانْهَا هِيَ الظَّرُوفُ التَّى جَعَلَتِ رَفْضَ الْمَعِيَّةِ مَقْبَلَةَ الْوَفَدِ الْقَبْطِيِّ وَنَشَرَهَا هَذَا التَّكْلِيْبُ مِنْ لَوَازِمِ الْحَالِ ، وَنَحْنُ نَكْرُرُ أَنَّا أَوْلَى مَنْ يَقْلِدُ هَذِهِ الظَّرُوفَ وَمَا يَحْيِطُ بِهَا ». وَبِهَا تَحَقَّقَ لِجُوسِتِ مَارِمِيَ إِلَيْهِ وَهُوَ عَزِلُ الْخَدِيرِ عَنِ الْاِقْبَاطِ وَاظْهَارِهِ بِأَضْعَافِ مَرْكَزٍ . وَإِذَا كَانَتِ صَحِيفَتَا « مَصْرُ » وَ« الْوَطَنُ » لَا تَبْيَانَ عَنِ الدِّعْوَةِ لِبَلْلَى الْمَسَاعِي « سَوَاءً دَاخِلِيَّةً أَوْ خَارِجِيَّةً » ، فَقَدْ أَتَى هَذَا الْمَوْقِفُ يُؤْكِدًا وَجَوبَ التَّرْكِيزِ عَلَى الْخَارِجِيِّ مِنْ هَذِهِ الْمَسَاعِي ، وَذَكَرَتْ « مَصْرُ » أَنَّ لِلْفَاقِلِينَ أَنْ يَفْقِيُوا ، هَؤُلَاءِ الدِّينِ . كَانُوا يَرَوُنَ أَنَّ « حَدَمَ الْاِهْتِمَامَ بِحَصْرِ الْمَسَأَةِ الْقَبْطِيَّةِ فِي الدَّائِرَةِ الْوَطَنِيَّةِ لَمْ يَكُنْ مِنْ مَصْلِحَتِهَا » وَعَلَقَتِ صَحِيفَةُ « الْأَخْبَارُ » ، « الْسِّيَاسَةُ »

في القطر المصري من يجمل اليوم أن عابدين ليست آخر المراجع لاحتراق الحق ورفع الظلم (٢٠) .

بعد أن وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة أسيوط ، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك ؛ بسبب توقيت الشعور العام توترا قد تصعب السيطرة عليه في غير القاهرة . فاستمسك الداعون للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول الأجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما قابلته في هذا الأمر « سنجتمع على أي حال في الزمان والمكان الذين عيناهما ويتحقق على رؤوسنا العلم المصري ، أما إذا أرادت الحكومة منعنا فستزغم على الاهتمام بإعلام الدول التي يتبعها فريقانا . وليس في يدي الآن مسألة تحويل رأي أخوانى وإذا خالفتهم أبعدوني عنهم .. (٢١) » . وكان يقصد بذلك أن بعض أعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الأجنبية بوصفهم وكلاء لقنصليات هذه الدول في الوجه القبلي ، وأنهم سيستغلون هذه الصفة في فرض مطلبهم .

وقد أدى هذا التهديد بوزير الخارجية أن يستدعي قناصل هذه الدول ، يطلب إليهم عدم التدخل في شئون مصر الداخلية . واستدعي بعض القنascals وكلائهم من كان لهم ضلع في « حركة المؤتمر » فاذا لهم هؤلاء الوكلاء ان لا دخل للمؤتمر في المسائل السياسية ، وأنه اذا حاولت الحكومة اثناعهم عن عزمهم بنفوذ القنصليات الأجنبية التي يتبعونها فإنهم سيتخلو عن هذه التبعية اصرارا على عقد المؤتمر . وما بقيت القنascals إن أخبروا الحكومة بابتعادهم عن هذا الامر معارضة او تأييدا . ولا يسب بعد انهم كانوا يتربصون في المؤتمر فرضا تسويغ تدخلهم في شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة « بالاعلام الأجنبية » امر لا يحتمله الولاء الوطني ؟ ويبدو ان ما عسى ان يكون ساغ به هذا الامر لدى البعض ، من كان لهم بعد ذلك نشاطهم الوطني في قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا ، ماساغ بهذا الامر لديه انه لم يكن يهدى حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة يمسك المعتمد البريطاني بخيوط التحكم فيها . ولا تخفي دلالة ان وكيل وزارة الداخلية الذي تلقى تهديد بشرى حنا ذلك ، اجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة مستشار الوزارة وهو انجليزي . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت - منذ احتلال مصر - تبغض الامتيازات التي تتمتع بها الدول الأجنبية الأخرى ، وتخشى من تدخلها في شئون مصر ، وتسعى لأن تنفرد وحدتها بها . ومن المعروف ان احمد لطفي السيد - على ماجاء بذكرياته - فكر يوما مع الخديو عباس ومصطفى كامل في السنتين الأخيرة من القرن التاسع عشر ، في ان يسافر الى سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر قادرًا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز ؟ وتحصن في نشاطها بالامتيازات

الاجنبية . وعلى اي حال فأن تهديد بشرى حنالوكيل الداخلية ، يحتاج في تقديرنا الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية في هذا الشأن . لتقدير ما إذا كانت الوكلالات القنصلية هذه قامت بدور سياسي مصالح قنصلياتها ام كانت قاصره النشاط على الشئون المالية والتجارية ، والمهم في هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الامور بتعقيداتها وتشابكاتها الواقعية .

والذى يظهر جليا ، ان صحيفتي « مصر » و « الوطن » كانتا من اهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان اخنون فاتوس كان من اهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الاجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودونها . كما ان اهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها في المؤتمر هما عائلتى خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الاجانب وصارتا بروتستانتيتين ومن اغنى أصحاب الاراضى في الصعيد ، وكان جورجى يث ويص هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطي ، وجاءه اخنون فاتوس لأن تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيتها بشرى حنا . وبذلك يلاحظ ان الحرص على عقد المؤتمر في اسيوط ، لم يكن فقط بسبب ان نسبة القبط فيها اكبر من نسبتهم في غيرها من مدن مصر ، ولكن لأن اسيوط كانت معقلا لحركة انتبشير البروتستانتى ، ومركزًا للإرساليات والمدارس البروتستانتية في مصر . والحاصل ان مجلس المرسلين الامريكيين البروتستان كان يعقد جلساته في الأيام ذاتها التي انعقد فيها المؤتمر القبطي ، وفي اسيوط نفسها أيضًا . وعندما انعقد المؤتمر رحب به كنائس الإرساليات ، وألقى « تروتر » القس الكتدى في اجتماع اعضاء كنيسة نهضة القدس ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من اجل نجاح مؤتمر الاقباط وأيد طالب « المسيحيين المغاربة » ، وقال « أسأل الله أن يعطي نعمة المندوبين عن المصريين في أعين الشعب الانجليزى حتى ينظروا بعين الرضا الى الطالب القبطية » ، ان إيكار الملوك كثيراً ما تكون معاكسة لآراء الشعب ، ولكن للصلاة قوة في تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوبه الانجليز بالحنو والرأفة نحو الاقباط . كما خطب قسيس الكنيسة الانجليزية طالبا بركة الله للمؤتمر .

وكانت صحيفتي « مصر » و « الوطن » لا تكتفان عن الاتارة وعن المجموع الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حددت صحيفة « مصر » جدول اعمال المؤتمر قبل انعقاده في ثمانية مقالات نشرتها متتابعة في الفترة بين ٢٧ يناير و ٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتحصل هذه المطالب في تقرير مبدأ المساواة في تولي الوظائف العامة ، وتمثيل الأقليات في الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة في المائة التي تجيئها مجالس المديريات لشئون التعليم ،

توزيعها بما يضمن استفادة القبط من حصيلة ما يؤدونه في تعليم أطفالهم ، وتقدير عطلة أسبوعية يوم الاحد للاقباط ، وأن تتساوى الشئون القبطية بالشئون الاسلامية من حيث مبدأ حصولها على خصبة من الانفاق في ميزانية الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والجالس الملاية . وأثارت الصحافة جرا من التوتر الشديد . واستعملت اعنف العبارات وابتها في هذا الشأن ، وقد هاجم اخنون فانوس ، لطفي السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد المؤتمر .

### المواقف السياسية :

اما بالنسبة لوقف الرأى العام في مصر والاحزاب السياسية يعن فيها من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يحصل في النقاط الآتية :

أولاً : كان الحزب الوطني يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن أن السياسة البريطانية تنتقل من « المحسنة الصورية الى الشاكسة الحقيقة » ، ويظهر هنا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذي عقده الحزب الوطني ، ومن اعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعي القديم لردع الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفي الاداري الذى يعطى السلطة الادارية حقا نفي من ترى ابعادهم الى مناطق نائية كالواحات الداخلة ، ومن سلسلة الانذارات والمحاكمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفي هذا السياق من الحوادث روى ان « اخواننا الاقباط مدفوعون لعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقدير اجنبي » ؛ وانه اذا كان مؤتمر بروكسل قد لطف سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التى ترسم بها نفسها في اوروبا ، وهى أنها تعمل على تعدين مصر وتحضيرها ، فان من شأن الخلاف الطائفى فى مصر ان يهدى الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية المصرية . وان أمر المؤتمر لا يعدو ان يكون تنفيذا للسياسة البريطانية التقليدية ، وهى استعمالة الاقلية فى اى بلد محظى للاستعانة بها ضد الاكثرية ، وانه اذا كانت للاقباط مطالب تتعلق بالمساواة فى الوظائف واستئداء الخدمات العامة ، والاخرى بهم ان يتقدموا بمقابلتهم الى من يسيطر على الحكم المصرى وهم الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين فى مصر سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وان المسلمين مستعدون للوقوف بجانب اخوانهم فى هذا الامر ان كان حقا . واذا كان الامر هكذا فلا يتبغى ان يعقد مؤتمر قبطي ولا مؤتمر اسلامى ، وانما يعقد مؤتمر « مصرى » يطالب بحق المصريين عامة فى وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الاجانب ، وضد سيطرة الاحتلال бритانى على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطنى يصل على نفي تهمة التعصب الدينى منه ، ويتحدث رجاله عن أن صلة حربهم

بالاقباط قديمة ، وان له من فضلاء القبط اعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطي ، وسينوت حنا الذى تولى امانة مستندوق المؤتمر . وانه لما دعا الحزب المصرى للاتصال فى تمويل انشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من اعلام القبط فى حركة الاتصال ، ومنهم ويضا وأصف ومرقص حنا وقلينى فيهم وغيرهم (٢٢) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لفci السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطي ، وذكر ان وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكايد معقودة للأضرار بالأكثريه ، وللتطاول بالأضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فرصة للمطامع الأجنبية . أما حزب الاصلاح على المبادئ الدستورية فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيحته «المؤيد» ، يرد على مطلب المساواة فى التوظيف قائلا ، ان مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠٪ ، وانهم الكثير منهم بالتعصب . وإذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فإن الشيخ على يوسف فقد استلرخ للجليل الطائفى . ودعا اسماعيل اباطة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الاقباط وال المسلمين .

ثانيا : رغم ان الاحزاب السياسية المختلفة وقفت - مع اختلاف مواقفها ودوافعها - تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفى ، وأبدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح أجنبية ومن عوامل ترمى الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فإنه ما ان ظهر امتناع الحكومة اولا - عن الموقفة على عقد المؤتمر ، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدواً على الحرية يتمنى معارضته . وأوضح الحزبان انهما يعارضان في عقد المؤتمر على أساس ان يفتح الداعون له بفساد فكره ، وان يعدلوا من أنفسهم عنها ، أو ينكشف موقفهم أمام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا ينالوا تأييداً منها ويحيط علهم ، أما «حق» آية فتنة في عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا أمر آخر يتمنى الدفاع عنه . وان جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن ان تكررها بالنسبة للنشاط السياسى للاحزاب المختلفة .

كتبت «الجريدة» تقول انه مهما كان اللسان الذى خوطب به اصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه او تعديل مكان انعقاده ، فان هذا التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحدودة مهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسليمان ، «نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء» ، نرى ان الاقباط احرار فى اختيار الموضع اللائق بمجتمعهم ، كما نرى ان الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية . فماذا يكون الأمر لو ان المؤتمرين لم يصغوا إلى ما سمي نصيحة من قبل الحكومة ، هل

يمنعون بالقوة ، ولن كان ذلك أين هي الحرية » . كما ذكرت الصحيفة انه مع انكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، وانكارها اي سبب يمكنه ان يخلق المؤتمرين ، ماداموا ضمن دائرة القانون ، تقول ان الحكومة لم تبدأ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفـة الحزـب الوطـنـي « ان الخـرـيـة وـاحـدـة لا تـجـزـا ، وـمـن يـطـلـبـ الـحـرـيـةـ لـنـفـسـهـ يـطـلـبـ لـجـمـعـ النـاسـ ، حـتـىـ الـلـدـنـ لا يـكـنـونـ عـلـىـ رـأـيـهـ . وـقـدـ اـحـتـجـجـنـ عـلـىـ الضـفـطـ الـذـيـ اـحـدـثـهـ الـحـكـوـمـةـ غـيـرـ مـرـةـ عـلـىـ حـرـيـةـ الصـحـافـةـ وـالـخـطـابـ وـالـاجـتـمـاعـ ، وـلـذـلـكـ لـاـ يـسـرـنـاـ مـنـعـ الـحـكـوـمـةـ عـقـدـ المـؤـتـمـرـ القـبـطـيـ ، وـانـ كـنـاـ لـاـ نـرـىـ مـوجـبـاـ لـهـذـاـ المـؤـتـمـرـ ، اـذـاـ كـانـ الغـرـضـ مـنـهـ مـاـ نـشـرـهـ الـشـيـرـونـ لـجـمـعـهـ . وـذـكـرـتـ اـنـ اـذـاـ كـانـ بـعـضـ الـشـافـيـنـ الـاقـيـاطـ يـلـمـعـوـ اـلـىـ الضـفـطـ عـلـىـ حـرـيـةـ فـرـيقـ مـنـ الـمـصـرـيـنـ ، فـاـذـاـ كـانـ لـلـحـكـوـمـةـ عـدـرـ فـمـنـعـ حـقـ الضـفـطـ عـلـىـ حـرـيـةـ اـحـدـ لـايـ سـبـبـ ، وـاـذـاـ كـانـ لـلـحـكـوـمـةـ عـدـرـ فـمـنـعـ الـجـتـمـاعـ يـقـصـدـ اـلـىـ الـمـؤـمـرـ ضـدـ فـرـيقـ آـخـرـ « فـاـنـاـ لـاـ نـعـدـرـهـاـ وـلـاـ نـجـدـ سـبـبـاـ يـبـرـيـءـ الضـفـطـ عـلـىـ حـرـيـةـ الـجـتـمـاعـ ، فـاـنـاـ اـقـيـمـتـ الـحـكـوـمـاتـ لـلـاحـتـيـاطـ وـمـنـعـ الـفـتـنـ بـعـدـ حدـوثـهـاـ لـاـ تـعـرـضـ لـلـنـاسـ قـصـدـ مـنـعـ الـفـتـنـ » .

وـكـانـ صـحـيـفـةـ «ـ الـلـمـ »ـ (ـ اـحـدـ صـنـفـ الـحـزـبـ الـوطـنـيـ)ـ قدـ طـالـبـتـ الدـاعـيـنـ لـلـمـؤـتـمـرـ أـنـ يـخـتـارـوـاـ مـكـانـاـ لـهـ غـيرـ مـدـيـنـةـ أـسـنـيـوـتـ ، فـلـمـاـ عـلـمـتـ .ـ اـنـ الـحـكـوـمـةـ تـتـدـاـخـلـ فـيـ الـمـوـضـوـعـ لـمـعـ الـجـتـمـاعـ ، بـادـرـتـ تـعـدـلـ مـنـ مـوـقـعـهـ ،ـ «ـ لـمـ تـكـنـ تـتـوـهـ اـنـ الـحـكـوـمـةـ سـتـتـدـاـخـلـ فـيـ الـأـمـرـ ،ـ لـاـنـ حـرـيـةـ الـجـتـمـاعـ يـجـبـ اـخـتـراـهـاـ وـعـدـمـ مـسـهـ بـسـوءـ ،ـ لـذـلـكـ لـاـ نـظـنـ اـنـ الـحـكـوـمـةـ تـقـدـمـ عـلـىـ تـقـرـيـرـ شـئـيـءـ حـيـثـاـلـ هـذـاـ الـجـتـمـاعـ لـوـ اـصـرـ الـقـبـطـ عـلـىـ عـقـدـهـ هـنـاكـ »ـ ،ـ وـغـيـرـتـ عـنـ اـمـلـهـاـ فـيـ اـنـ تـقـرـيـرـ اـغـلـيـبـيـةـ الـقـبـطـ «ـ اـنـ الـقـائـمـيـنـ بـتـكـ الشـافـيـاتـ بـمـيـطـلـوـنـ فـيـ دـعـوـاـهـمـ لـاـ يـقـصـدـوـنـ لـاـ مـصـلـحـتـمـ الـذـائـيـةـ »ـ .

ويـظـهـرـ مـنـ ذـلـكـ اـنـ كـلـ الـحـرـيـيـنـ لـمـ يـشـأـ اـنـ يـقـبـ الـىـ جـانـبـ حـكـوـمـةـ يـسـيـطـرـ عـلـيـهـاـ الـاحـتـلـالـ وـالـخـدـيـوـ ،ـ ضـدـ مـطـلـبـ فـتـةـ مـنـ فـتـاتـ الشـافـيـاتـ ،ـ مـهـمـاـ كـانـ هـذـاـ مـطـلـبـ غـيـرـ مـقـنـعـ لـايـ مـنـهـماـ .ـ وـكـانـ تـقـدـيرـهـاـ مـنـ ثـمـ تـمـ .ـ اـنـ الـخـلـافـ اـحـاـصـلـ يـنـبـيـ اـنـ يـكـونـ فـيـ سـاحـةـ الرـأـيـ الـعـامـ وـخـدـهـاـ ،ـ وـتـقـتـرـ اـسـلـاحـتـهـ عـلـىـ الـجـدـالـ وـالـخـدـيـانـ وـالـهـجـومـ التـبـاـدـلـ فـيـ الـتـابـيـنـ الـعـامـةـ ،ـ وـلـاـ تـبـيـنـ اـنـ يـتـجاـوزـ ذـلـكـ اـلـىـ اـسـتـدـاءـ حـكـوـمـةـ غـرـيـبـةـ عـنـ كـلـ الـطـرـقـيـنـ الـمـخـاـوـرـيـنـ ،ـ حـكـوـمـةـ يـسـيـطـرـ عـلـيـهـاـ مـنـ يـشـتـهـيـ فـيـ اـنـهـمـ باـذـرـوـاـ بـلـوـيـ الـفـتـنـ .ـ وـاـذـاـ كـانـتـ الـمـشـكـلـةـ اـلـاسـاسـيـةـ هـيـ وـجـودـ الـاحـتـلـالـ وـالـسـلـطـةـ الـاسـتـبـداـتـيـةـ لـلـحـكـوـمـةـ ،ـ فـلـاـ يـنـبـيـ اـلـيـةـ مـشـكـلـةـ اـخـرـىـ اـنـ تـطـفـيـ عـلـىـ هـاتـيـنـ ،ـ وـاـلاـ تـجـقـتـ سـيـاسـةـ الـاحـتـلـالـ وـالـاسـتـبـداـتـ .ـ وـعـلـىـ عـكـسـ فـانـ التـذـكـيرـ السـبـتـمـرـ بـالـشـباـكـلـ .ـ اـلـاسـاسـيـةـ هـوـ الـظـيقـ بـحـلـ غـيرـهـاـ مـاـ يـرـتـبـطـ بـهـاـ وـالـكـشـفـ عـنـ حـجمـهـ الـحـقـيقـيـ فـيـ اـطـارـ الـاهـدـافـ الـقـوـمـيـةـ الـعـامـةـ .ـ بـهـذـاـ الـوعـيـ وـالـنـضـجـ السـيـاسـيـ عـولـجـ الـأـمـرـ ،ـ وـلـاـ شـيـكـ

أن ذلك ترك اثره على المؤتمر نفسه ، اذ وجد المؤتمرون أنفسهم الحماية من معارضيهم ، ووجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل في تحققه إلى المعارضين لهم في فكرة المؤتمر ذاتها ، ففرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتمعون أنفسهم - مواجهين لا ب المسلمين ولا باحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

**ثالثاً :** وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطي . وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى بنوه بالجهود التى تبذل للدعم الوفاق بين عنصرى الأمة ، وقال ان هذا الوفاق لا يحتاج الى لجان ولا مؤتمرات ، وأنه هو شخصيا قد تناهى الحملات التى وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فهموا أذن يا عشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا الى بعض كالبنيان المرصوص » ، حتى لا يميز في المستقبل بين مصرى ومصرى ، والعمل جميعا بخلاص لما فيه خير البلاد (٢٤) » . وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة النابعة من صفو القبط واحتمال افشالها للمؤتمر . وكتبت صحيفة « الوطن » تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر في أسيوط ، حتى لا يمكن « اخوان يهودا الاسخريوطى ( تقصد ويصا واصف ) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمى (٢٥) » . وفي ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » ان الذين انضموا الى المؤتمر لم يكونوا الا فئة صغيرة من أصحاب الأطيان الافنياء بالوجه القبلى ، وأنهم أنفسهم لم يدعوا انهم يمثلون أكثر من ١٢ ألف من مجموع الأقباط البالغ في مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطي . وذكر كتاب « تذكرة المؤتمر القبطي » ان عدد الحاضرين في المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا ينوبون عن ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء القطر ..

ويذكر الكتاب ذاته - رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشرة لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطي الأول استهدافا لانعقاد غيره تبعا - يذكر انه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالى ، توالت اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكون ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقا ، كان أقل خلاف في الآراء يهددها بالانقسام والتخاذل ، حتى انه يمكن ان يقال ان الاجتماعات المتعددة التي انعقدت في العاصمة انجلت كلها على شيء وخصوصا لضعف النفوس ..... » ، وأنه ازاء فتور أعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فان نحو ستة او سبعة من اوفر الشبان اخلاصا وتهذيبا تعاهدوا فيما بينهم على ان يعملوا للخير العام ..... لا يطعنون عن أنفسهم ولا يجاهرون بعملهم الى ان يصلوا الى الغرض المطلوب » فكانوا يكتبون العريض الى المسؤولين يشرون الموضوع (٢٦) .

والذى يفهم ايضا من حديث « التذكرة ..... » ان فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بـ« طلاب الأقباط » ، وعما نفذت من اجله فيما بعد . بدأت الفكرة متوجة ضد رجال الاكليروس في ١٩١٠ كحلقة من حلقات

الخلاف الممتد بين أنصار المطس الملى وبين رجال الكنيسة . ويدرك صاحب « التذكار » انه لما اشتد الخلاف « بين ابناء الطائفة القبطية ورجال الـاكريلوسهم سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الاعيان وذوى الرأى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر في المسائل القبطية تحت رئاسة بشرى حنا ، « ووقع عدد كبير من ابناء الطائفة تعهدوا بانضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشؤون الداخلية للاقباط الارثوذكس وأعضاء اللجنة المذكورة . انا الواقع على هذا اقر انى قبلت ان اكون عضوا بالمؤتمر القبطي لاصلاح الشؤون الداخلية وان اعمل ..... للوصول الى حسم الشقاق القائم الان في الطائفة والى تحسين حالة الاقباط الداخلية والمادية والأدبية بطريق انشاء ادارة منتظمة لاوقافها ومدارسها ... ». وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ في مدينة اسيوط ، ثم عاقد انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى في هذه الفترة . وفي فبراير التالي سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الاقباط الاسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتلال بدكري الفقيد ( بطرس غالى ) وتباحثوا في المسألة القبطية وانتخبوالجنة من عزتو بشرى حنا رئيسا وحضره جورجى بك ويضا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا أمينا للصندوق وتوافق بك دوس سكريبا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الاقباط في جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم في مدينة اسيوط يوم ٦ مارس ... » ووجهت اللجنة في ٢٥ فبراير منشور الى المدعويين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم من تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للالتحاق بيد الطائفة في سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث في « شؤون الاقباط المدينة » (٢٧) .

ويفهم من ذلك جمعية ان الدعوة للجتماع قد وجهت قبل انعقاده بـ نحو أسبوع واحد ، والبست غير لبوسها ، اذ بدت في ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث في شؤون الاقباط الداخلية وفي الخلاف بين المطس الى ورجال الـاكريلوس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موجبة بذلك ، كما كانت عبارة « الشؤون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكّد صحة ما تردد في المؤتمر المصري ( الاسلامي ) بعد ذلك من ان انعقاد المؤتمر القبطي تم فجأة في أيام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بعض من المدعويين قد لبى دعوة المؤتمر من غير ان تتضح لديه اهدافه الحقيقة . هذا ويرغم ما كانت تكتبه صحيفتي « مصر » و « الوطن » ، قات الاحتمال يظل قائماً ان يتصور بعض المدعويين ان هدف الاجتماع هو ما صرحت به بطاقات الدعوة . وبلاحظ في هذا الصدد ايضاً ما سلفت الاشارة اليه من ان الشسان

الستة او السبعة الذين جهدوا في اثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولا مباهرة ، على ما صرخ بذلك صاحب « التذكار ٠٠٠ » .

وتل ذلك يلقى ضوءا على الوزن الحقيقى لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمعتها بتأييد جماهيرى ذى قوى يعتد به بين الاقباط . كما يلقى ضوءا على ان المحرkin الحقيقين للمسألة كانوا ذوى ارتياطات « أجنبية » ما ، أما بالنسبة لوكلاء لفناصل أو لم كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستانتى . ويدرك احمد شقيق ان تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران أسيوط « وجماهرة من اعيان الوجه القبلى » .

والحاصل انه رغم تأييد مطران أسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه في الدعوة اليه وافتتاحه ايام وحضوره جلساته . فان بطريرك الاقباط الابا كيرلس الخامس قد اظهر شيئا من التغور من هذه الدعوة ، وابدى التحوى منها والحذر ، راصدر بيانا ذكر به انه ان كان يسره اجتماع كلمة ابناء<sup>هم</sup> على ما فيه خير الجميع « الا ان جعل المقاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجم الفقيرة من ابناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة في مثل مدينة اسيوط ربما يوجد اشغال البال ويسبب فلق الخواطر .... » ، وطالب المؤتمرين بالا يكون مساعيهم في رقى الطائفة عرضة للتقول ، والا يحدث عنها ثوران في النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخلدوا الوسائل القوية مع الرونة والتلني . وقد هاجمت صحفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرتا ان لاشان لفبنته بمثل هذا الامر (٢٨) .

### المؤتمر القبطى ::

ويبدو ان جو الحذر من التفتت الوطنى ، قد شمل البلاد في تلك الأيام . وفرض هذا الجو تقبّه المؤتمر ورجاله . ويبدو انه فرض نفسه ايضا في اختيار خطباء المؤتمر ورؤاسته . فقد اختير لرؤاسته بشري حنا رغم حرص اخنوح فاتوس - ذى الاتجاه المتطرف - على ان تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التي لعبت بعد ذلك دورا هاما في الحركة الوطنية ، مثل عمر قص حنا وسينوت حنا . وحتى دعاء الشقاق امثال اخنوح فاتوس ، فقد لوحظت في كلماتهم نفمة الهدوء والرغبة في التأليف والمحاسنة . ولم يكن ذلك منه - فيما يبدو - الا مراعاة لما عسى ان يواجهه من معارضه داخل المؤتمر وبين الاقباط ، ان استعمل ذات اللجهة الحادة التي كان يكتب بها في الصحف . وكان صخبا صحيقته « مصر » و « الوطن » امرا بعيدا تماما عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخالف الكثير من اعضائه . وكان من اهم الملاحظات

التي سجلها في صحيفته «الأهالي» في ١٤ مارس ١٩١١ ، «أعجبني من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا في أقوالهم على نفمة اتحاد المسلمين والأقباط ، وأعجبني على الأخص تصريح السامعين لكل كلمة أو إشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد . . . ولا ريب في أن المرحبي أول المرحبي بهذه التغففة » . والحق أن جو الحذر الذي شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تأثير العناصر المتعلقة داخله . والحق أيضاً أن المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسها ، أي انعقاده على المستوى الطائفي لا على المستوى الوطني العام ، ومن جو التوتر والوحدة الذي خلقته بعض الصحف والكتاب من الأقباط وال المسلمين .

وقد وُزِّع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئيسية والإدارية وصدر العروض منه بالأغلبية المطلقة وطريقة ابداء الرأي والتعليق وغير ذلك . واهم ما اتبته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه « الخطابات التي تلقى في الجمعية العمومية محددة ومبنية ، والخطباء الذين كلفوا مبينون ايضاً ، ولا يجوز لأى شخص غيرهم أن يخطب في أي موضوع كان ، الا اذا عرض طلبه على لجنة الادارة يوم على الأقل مرفقا به صورة الخطاب بحرفيته . . . . » ، ولا يخفى ما في هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادي المفاجآت ، واهم ما اتبته النظام ايضاً ، ما شملته المادة ١٠ منه «لا يجوز مطئقاً التعرض للمسائل السياسية او الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع اولاً ، فان اصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية ». وقد التزم هذا الحظر أثناء انعقاد المؤتمر التزاماً يستبعد منه الشك في جديته ، او في احتمال انه وضع فقط لتسويقه انعقاده أمام السلطات . واذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية ، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالاً للحديث الا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهي ما أطلق عليه رئيس الجلسة في يوم الافتتاح لفظ ( الشئون المالية والاجتماعية ) . وهي ذاتها ما عبر عنه مروض فهمي ( وكان من أشهر محامي عصره بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر يقوله « أجتماع الأقباط كما يجتمع الأطباء وكما يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطاً طائفياً . . . هم لا يريدون الا تمكين الشعور الوطني في النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذي أصدرته لجنة الدعوة فيما يلى نصه :

أولاً : مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الدينى الذى تقضى عليهم مقاولتهم الدينية باحترامه ، وبالتالي اعفاء موظفى الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد .

ثانياً : التعويل على الكفاءة دون منوهاً في الترشيح في الوظائف العمومية

للمصريين ، بدون أن يكون هناك دخل لاي اعتبار آخر ، وبالاخص بدون ذكر النسبة العندية على الاطلاق .

ثالثاً : تشخيص جميع المناصر المصرية في جميع مجالسها النيابية تشخيصاً يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعاً : تمت الاقبات بجميع حقوق التعنيم الأهالي القائمة به الآن مجالس المديريات ، وتجبي لأجله ضريبة الخمسة في المائة من جميع المصريين .

خامساً : جعل خزينة الحكومة المصرية مصدراً للانفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد وورد ... » .

وفي يوم الافتتاح في ٦ مارس ١٩١١، حرص المؤتمرون على تأكيد الاعتماد الكامل للوحدة الوطنية بغير أثاره شئ ، فارتفع العلم المصري فوق البناء الذي اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوي ، إلى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح « باسم الله وفي ظل الحضرة الخديوية الفخيمية » ، ثم تحدث مطران أسيوط طالباً إلى الله أن يبارك الحضور ، وطالباً إلى المدعويين أن يحافظوا على أحسن العلائق مع بقية أخوانهم المصريين . ثم تكلم حبيب قباني المحامي وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصيائهم ورؤسائهم بالآ يفرطوا في ذرة من حقوقها .

كان أول الخطباء ميخائيل فانوس المحامي بالفيوم ، تكلم عن « توافق عرى المحبة بين المسلمين والأقباط » ، قال « تختلف مصر عن باقي الأمم التكونة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من أصول متباينة ويمتدادات وعوائد متباعدة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلسلة واحدة من آلاف من السنين ، لم يمتزج بهم الأجنبي إلا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتنم في المجموع ... . زد على ذلك أن عوائد القوم هي الواحد كما هي للأخر والقوم هم المسلمون والأقباط » ، وهم من الإسكندرية حتى أسوان يشكلون مجموعاً واحداً لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصرين ، « فليست العقائد هي التي عليها الأساس بل الجنسية » وإن قلوب المسلمين والأقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد ، وإن وجد أحياناً بعض الفتور والنفور فسببه الجهل ، « وإن الظلم العام في البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سبباً ... » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محامياً وصادقة لل المسلمين في كل المراحل ، وأنه كان في طفولته يرى المسلمين يداروا عليه أكثر مما يرى الأقباط ، وكان لديه الحصر والسباحة يحصل على ضيوفه المسلمين أن حان وقت الصلاة . وأطبب في ذكر هذه الشواهد . ثم أشار إلى أن شیوع العدل والمساواة هو الخليق بهدنة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساساً للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم أن أخاك هو المسلم ولو من آخر أقطار المكشونة ، ليبعدوه عن أخيه

القبطي وهو شقيقه وابن امه .... نريد ان تعمق الفتنة ، نريد ان يتغافل الكل معنا اتنا مصريون قبل كل شيء .... تجمعنا رابطة واحدة هي الجنسية والوطن ... ناشدتك الحق ايها الاخ المسلم ، من تحن نفسك وانت غريب عن هذه الديار ؟ أليس للقطبي قبل التركى أو الروسي المسلم » . ثم اورد بيانا طالب المؤتمر بما سلفت الاشارة اليه . واختتمت كلمته بالهتاف « لتحى مصر للمصريين » .

ثم تحدث آخرخ فاتوس عن « اعفاء الموظفين والطلبة الاقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر ان اقباط مصر من اقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وأن المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لانه « سبت مقدس » ، محاولاً ان يثبت ان اجازة الأحد أمر آلهى ، واستثار الشعور بالخطر لدى الاقباط أن يدرس أولادهم يوم الأحد فيتعودون اهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسه الاقتراع على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين ان يسمعوا قبل الاقتراع وجهة النظر المعارضة لما قيل . ويبعدوا انهم لم يمكنوا فاتحوى الامر بموافقة الغلبية « على الاكتفاء برفع الاتهام الى سمو الخديو » .

وفي بداية الجلسة الثانية ، تليت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد \* ويوس بيك حنا ، بطلب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وازالة «سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوس عن «اسناد الوظائف للأقباط المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر ان الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة نفسها تبعاً للنسبة العددية ، ولا هي ارض سائبة يملكونها أول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التي أوجدها القانون والنظر لادارة دفة الاعمال العامة التي تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها ... » ، ثم قال « من المضر جداً بكل من الامة المصرية ان يطلب الاقباط من وظائف الحكومة تصيباً يوازي نسبتهم العددية ، فان هذا قد يستلزم ان يتربع في دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لادارتها لا لعلة الا لكونهم اقباطاً ... قلت وأكرر ان النسبة العددية يجب ان تمحى » ، فاذا كان يهودي « مصري هو الأكفاء ، تعين تقديمه على المسلمين والقطبي على سواء خدمة للجميع » ، « ليس من شئون وظيفتي ان اكون مسيحياً او مسلماً او يهودياً ، بل كل شئون وظيفتي مدنية محضة . ثم ذكر انه لا يوجد في القوانين المصرية والأوامر العالمية اي دليل على تعين طائفة على طائفة اخرى في التوظيف ، بل هي صريحة في حصر شروط التوظيف في الجنسية : مصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لا يتأتى من القانون ولا من الواقع النظري ، ولكن يجيء من تنفيذ القانون ، اي من

---

\* كان سعيد وحيد قد انشأ « الحزب الوطني الحر » كحزب معارض للحزب الوطني الذي أنهى مصطفى كمال ، واعتبر سعيد وحيد في تأييده الصريح للاحتلال البريطاني .

الواقع الفعلى . فوظائف الادارة العليا تاصرة على شق واحد من السكان ( يقصد المسلمين ) ، مثل المدير والوكيل والمأمون في المديريات والمحافظ والوكيل في المحافظات ، ومثل مفتشي الري وكبار موظفى وزارة الاشغال ومثل وظائف المفتشين وناظار المدارس في وزارة المعارف ، ومثل وظائف الجيش العليا ترتيبة اللواء والامير الای . وطالب بتعديل هذا الوضع . واستشهد في ذلك بخطاب للشيخ على يوسف في حزب « الاصلاح » .. قال فيه « كفاءة القبطي الذاتية كفاءة المسلم الذاتية لا تتفق عند حد » . وكلتاهم توصلان لأعلى المناصب .. » ، ثم روى توفيق دوس شواهد من التاريix الاسلامي يستدل بها على أن مقاليد الحكم كانت بيد المسلمين . والاقباط على السواء . وإن هذا الامر استمر على عهد محمد على ، اذ كان المعلم غالى على رأس الجهاز المالى ، والمعلم باسليوس على راس الجهاز الادارى ، ووجد مأمورون اقباط فى بعض المرأة . وندنك كان الامر فى عهد الخديو اسماعيل ، اذ كان زمام الحرية فى يد عياد بك حنا ، وزمام المالية فى يد وهب بك الجيزاوى وعريان تادرس ودميان بك جنانه ، واذ كان السر تشريفاتى الخديوى هو واصف ياشا عزمى ، وووجد من رؤساء العية ( حاشية الخديو ) جرجس بك وصفى ، كما تولى عوض الله بك سرور منصب مدير مديرية المنوفية ثم القليوبية . وذكر ان لم يحدث التمييز ضد الاقباط فى هذه الوظائف الا بعد الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ . ومن وقتها اثيرت الحجج التى تبرر هذا التمييز ، بدعوى أن بعض هذه المناصب يدخل فى اختصاصها شأن من الشئون الدينية ، وإن مصر بلد اسلامي يتبعن معه سيادة الفنصر الاسلامى ، وإن الشعب غير مستعد أن يتولى منصب مدير المديريه مثلاً قبطي . ورد على هذه الحجج بقوله ، السبب الاول انه يمكن أن ينماط الاختصاص ذى المسائى الدينى فى اي منصب بصاحبها ان كان مسلماً او بوكيله ان كان الاصيل غير مسلم ، وعن السببين الثاني والثالث بيان قلة قليلة من المصريين هى من يشيره ، وإن مصر ليست الان اسلامية أكثر مما كانت اسلامية فى عهد محمد على ومن سلفه حتى الخلفاء الراشدين . ثم ذكر انه اذا وجدت كثرة من الاقباط فى بعض مصالح الحكومة كمصلحة البريد والستكة الحديد وأقلام الكتاب فى الدواوين ، فمرد ذلك لا محاباة الرؤساء الاقباط لبني دينهم ، ولكن كثرة طالبي التوظيف من القبط وقلة المسلمين منهم .

وذكر توفيق دوس انه ان كان يعارض تعيز المسلم بای منصب ، فهو ايضاً يعارض تعيز القبطى .. وانه اذا وجد قبطي يحاىى قبطيا آخر لدينه فهو خائن يحب وقمعه . واذا كان استنكار توفيق دوس لمبدأ النسبة العددية ، أمر يعد من الناحية الواقعية فى مصلحة المطالب الطائفية ، باعتبار غلبة عدد الموظفين الاقباط على النسبة العددية للاقباط بين السكان ، واذا كان صدر في حديثه هذا عن مبدأ المواطنة كمبدأ وحيى فى تولي الوظائف المدنية ، سواء كانت وظائف عادية او من وظائف الادارة العليا . فقد تخلت

توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سبجى عن هذا الموقف ، ولaci في ذلك معارضه شديدة من جماهير الأقباط . وما تنبغي ملاحظته انه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقى سيدهم بان يكون شرط الكفاية هو « المقاييس الوحيدة للوصول الى المناصب العمومية للأجنبى والنصرى على السواء » ، فعارضه المؤتمر في هذه الحصوصيه . واكدت هذه المعارضة ان المؤتمر يقف في عمومه في هذه المسألة مدافعا عن التمصير وعن الجامعة الوطنية ، فى مواجهة التمييز الطائفى الذى يفتت هذه الجامعة ، وفي مواجهة السيطرة الأجنبية التى تهددها . وقال اسعد مقار ان المؤتمر خاص بمصر والمصريين، وقانونه يحرم الباحث المتعلقة بالاجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة اليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهري صاحب جريدة الرائد الثمانى ، القى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الأقباط في المجالس النيابية تشخيصا يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « أنى أبغض كل البعض ، وأدفع بكل قوائى وكل احساسى وكل شعورى ، حفظا لذلک الوطن العزيز الذى لا ينكر على أحد أنى أحببته جدا جما ، أدفع بكل ما في استطاعتي تلك الطريقة التي عرضت أحيانا ، رهى ، أن يعين فى القانون عدد مخصوص من الأقباط ، لأنى أبغض أن يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم » ، وأن الواجب على كل مصرى يريد أن يقوم بواجبه نحو وطنه ، أن يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعى بين الأقباط ، تشكيكا في استفادة القبط من الحياة النيابية والمدنية ، مثل صحيفه « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطى لا يعن الدستور لأنه أمنية الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم في ادارة شئون الأمة . ثم ذكر أن الأقلية تبغي أن يكون لها وجود حقيقي في المجالس الدستورية النيابية أو الشورية ، وأن تشارك فعلا في هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب ، البلجيكي وطريقته في الإفساح لتمثيل الأقلية ، وأنه يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الأصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية ، أو حسب ما تدرج فيه من وظائف .. وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمتدرة العلمية . كما يمكن تقرير أن يكون نائبا بال مجلس النيابي كل من حصل على نصاب معين من الأصوات يحدده القانون ( أربعين الفا أو أكثر أو أقل ) بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل أغلبية ما في دائرة ما . وإذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحتها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقي ؛ فهى جميعها تنتطوى على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفى الصريح . وجهد بذلك الخطيب أن يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الإفساح للأقباط في الانتخابات ، دون أن يقترح اشتراط نسبة لهم في مقاعد

المجالس النيابية؛ دون ان يرد في القانون تصريح يتعلق بالإقباط وال المسلمين، وعلق فرنسيس غريمال « لكل قبطي الآن الحق ان ينتخب المسلم ، ولكل سلم الحق ان ينتخب القبطي على السواء ، فان خذلوا بذلك شأنهم ، ولا يصح ان يكون هناك قبطي و مسلم في الانتخابات ». وذكر اخنوح فاتوس بأن طريقة مرقس هنا تضمن الوصول الى نتيجة لمبتغاها بغير حرج على احد الفريقين ان ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام المجالس المديريات يكفل لجميع العناصر التمتع بالتعليم الاهلى ». وهو الموضوع الخاص بضربيه الـ ٥٪ التي تحصلها مجالس المديريات ، للاتفاق منها على الكتاتيب ( اي معاهد التعليم الأولى بالأقاليم ) . وذكر ان حصيلة هذه الضريبة يقسم الاتفاق منها على ثلاثة مصارف ، أولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادته الجميع منها بجامعة المصرية . وثانية رواتب موظفى المجالس ولا اعتراض على الاتفاق عليها ايضا . والقسم الثالث يتعلق بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون فريق . وأبدى المتكلم «عارضته لفكرة ان تخصص كتاتيب للMuslimين واخرى للإقباط ، لأن ذلك يعرق بين أبناء الشعب الواحد ويريم على العزلة » ، « الإقباط اذن يطالبون ان تكون الكتاتيب عامة ، يدخلها القبطي المصرى واليهودى المصرى والسلم المصرى»، يتطلعون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز»، وكذلك الشأن في مدارس معلمى الكتاتيب . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا الاقتراح « فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الإقباط لكتاتيب خاصة بهم «نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملا قوادنا لما نتوقعه من الفشل فى عنصر التضامن القومى فى هذا الطريق » .

وطلب جورجى ويصا ان يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الأقباط فقط ( وذلك خدمة فيما يبدو لمدارس التبشير ) ، فعارضه مرقس فهو على أساس ان المؤتمر فامر على الإقباط وان « المبدأ الذى نطلبه عام يشمل جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذى نطلبه انما هو للإقباط ذرنا سواهم ». فلهاته اقتراح يتعلق بجعل التعليم الأولى عاما فإذا لم يتيسر فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمى على الشق الاول الخاص باشتراك القبط مع المسلمين في درجات التعليم دون تفرقة ؛ نطلب بحذف الشق الثاني الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا حورضنا فيه ( في الطلب الأول ) لا يرى القسمة مطلقا » ، لأن في ذلك « تقسيم الوحدة الوطنية التي نرمى الى تقوية رابطتها » .

وبالبلطة الرابعة ، تحدث مرقس فهمى عن « وجوب جعل الخزينة المصرية مصدرا للاتفاق على جميع المزاقق . المصرية على السواء ». فذكر ان الإقباط لا يحملون انهم مصريون قبل كل شيء ، واجتنبناهم لا يعني انهم

يتوهون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطنى ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العداء والتقييم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الاطباء والمحامون لأن بينهم جامدة خاصة تصح ان تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطنى في النفس ». . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . . ووجه حديثه للمصريين كلهم فائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن رأيه على رؤوس الاشهاد في جمع محتشد مثل هذا الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها ». . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمين ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمى من الفئات المصرية كلها دون ان يحتفظ احد بسر يخيفه . « الا فلنجلب الوطنية دينا عاما للمصريين ، تعبيره كل نقطة من ارض مصر »

يشتراك المصريون فى اداء واجباته المقدسة ، فيلتغون حوله خائسين مستسلمين . ولنفهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتما لذلك الدين العام ». . وكان حديثه متطلقا بان الامر ليس امر عدد وظائف ولا حق « قانوني » فى شيء محدد ، ولكنه امر منهج عام فى التطبيق ، منهجه يجب ان يثبت فى الازهان ، وروح يملأ القلوب واخلاص فى الشعور بالتساوى . « يجب ان طلبوا تقرير ببدأ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة .. » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكم ، بدليل قيام الفوارق بين الاغنياء والفقراط فى ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعمى تجنبه هو ان ينعقد اجتماع بالفكر والقلب على ان فريقا من المصريين ليس اهلا لتولى وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون ... ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، انسا راضيون سرورون ». . « المسألة تنحصر فى تقرير مبادئ اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بينما واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » .

والاقباط لا يريدون ان يكونوا فى وطنهم مثل « السود فى بلاد الامريكان ». . وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عداء وامتياز ، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل ان يقتلها فى قلب المغلوب الضعيف ». . وقال « ان الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الامة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وأزيد على ذلك انى ارى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامه انحطاط وفتور » ، والامل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون ان يصرف همه الى التوظيف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لا ينبغي النظر اليها كمال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . . وانه يتعمى الرقى الى جو من الصفاء والاتفاق ، ترك فيه النقود تحت الأقدام ، لا تعانس عليها المواطنون ولا يتنازعون . انتها الواجب . على الحكومة التي تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين ( المحاكم الشرعية ) ، الا ترك الاقباط محرومين من مثل هذا التنظيم . وان احترام

استقلال الاقباط في شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك امورهم فوضى في  
هذا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمي ، علق وهيب دوسن قائلا ان المحاكم  
الشرعية الاسلامية هي مورد ايراد وليس مورد صرف ، وندل ذلك عرض  
الموضوع على الجحومه يجب ان يكون من باب اخر ، وهو ان تهتم الحكومة  
بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولاوقاف الاقباط . ورد توفيق عزوز بيان  
للاباب مجلس ملي فييل يريدون الشخصية به ، فاقتصر خليل ابراهيم ان  
يكون الطلب عاما عن المساواه ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لانه المجالس  
المالية . وقد بدا من المناقشة في هذا الامر ان الطلب غير واضح المعالم في اذهان  
المؤتمرين . وفي صباح اليوم التالي (اليوم الثالث من أيام المؤتمر) ، عرض  
مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمنت المطالبة باستمرار القضاء الشخصي  
المستقل وان يخضع الامر لمبدأ المساواة في الصرف على حاجيات الامة من اموال  
الخزينة العامة ، مع تفویض اللجنة التنفيذية للمؤتمر في ان يطالب بما يمس  
هذا الامر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية  
للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للاولي جورجى ويصا ، زريسا  
لثانية بشرى حنا .

كانت هذه ملاحة أعمال المؤتمر . ومنها يظهر انه رغم ما يزيد على به تقد  
مؤتمر قبطي من محاولة لصنع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع او  
الفالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى . وجاء التزام الجميع بفرض  
الحديث على تلك الطالب «النشابة» او «الفورية» مؤبدا ذالى ، وجاء مؤبدا  
له ايضا الالتزام في الحديث بقاعدة المواطنة المبنية على أساس من المساواة  
العامة . وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الإيمان المجرد بقيم متالية .  
ولكن وجد أساسه ايضا في الاقتناع بالصلحة المشتركة . وقد أدت المناقشة  
الجادة لكل المسائل التي عرضت ، الى الوصول الى أن حل المشكلة لا يكون في  
التمييز ، وإنما يكون في المزيد من الاندماج . والتوقف حسب الكفاية اكثر  
فائدة للجميع من التمثيل النسبي . والتعليم المشترك فضلا عن أثره التربوي ،  
أكثر فائدة فيما يتوجه للعدد الأكبر من الفرنس . والانتخاب بالاقتراع العام  
يؤدي الى الفاعلية الاكثر في اداء الوظيفة النباتية من التمثيل النسبي ، الذي  
يقع به آية اقلية داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما افاض التراث المشترك والتكتون الوطني الواحد الى اقتصار  
السائل المطروحة على الجانب الاقتصادي ، كذلك افاض الوعي بالصلحة  
المشاركة الى أن الحل الامثل لاي من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الاوسع  
للجانبين ، والمنطلق القومي في معالجة مشائل الحياة .

## المؤتمر المصري (الإسلامي) :

رد المسلمين على المؤتمر القبطي بمُؤتمر آخر أسمى «المؤتمر المصري» .  
يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الأخير انعقد بتشجيع من الدين جورست(٢٩) .  
ويذكر قليني فهمي ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذي  
حسن لجورست عقد هذا المؤتمر (٣٠) . وقبيل انفصال المؤتمر القبطي  
نشرت الصحف مقالاً «المحمد فهمي الناضوري» ، ذكر فيه انه تألفت لجنة  
فنية بالاسكندرية تضم بعض اعيان الأقاليم ، وانتخبته سكرتيراً وكلفته  
للمدعوة لمُؤتمر ديني ، يضم مندوبي عن المسلمين والاسرائيليين وغير الاقباط  
من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجتمع له كبار  
موظفي القبط من التحiz لأبناء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذ في هذا الشأن ،  
واجتمع عدد من اعيان الاسكندرية بمكتب عبد العزيز الفريانى وأيدوا عقد  
المؤتمر . وفي ذات الوقت دارت اجتماعات في القاهرة بين كثير من المشغلين  
بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الامة ، ودعوا لجنة الاسكندرية  
لمشاركتهم . وفي ٨ مارس انعقد الاجتماع بفندق الكوينتن بالدعا من الشرعي  
باشا ، وكان من حضور الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الامة وعلى  
شراوى وابراهيم الهلباوى وفتح الله بن زاد وأحمد لطفى السيد وأحمد  
لطفى المحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مذكور ، وأعضاء وقد  
الاسكندرية وهم توفيق الجزائرى ومحمد فهمي الناضوري وعبد العزيز  
الفريانى . وتقرر في الاجتماع تأليف وفد من اثنى عشر منهم توجهوا إلى منزل  
مصطفى رياض باشا رئيس النظار السابق ليعرضوا عليه رئاسة المؤتمر . ثم  
شكلت لجنة أخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية ، شكلت برئاسة  
مصطفى رياض وكان فيها علي شراوى والشيخ على يوسف وأحمد لطفى  
السيد ، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمـر المـصـرى .

ورغم كل ما أثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطي ،  
فقد كان وجود العناصر المستثيرة بين رجال حزب الامة او الحزب الوطنى  
الداعين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك في  
أهميةها تتبئ عن مسيرة المؤتمر في اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلًا من  
المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية الى الشقاقي ، ولكن سيطرت عليه  
فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر  
الأخير منبعًا من ذات المسار .

كتب قليني فهمي يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له وبعد  
النظر منع من تدهور الأمور . وكتب احمد شفيق يقول ان الامة نسيت  
لرياض خطأه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر ان يبحث المؤتمر  
الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب اتباط لأتمهم جزء من وحدة الامة (٣١) .  
وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوى في أسيوط يقول « وقع الاختيار

على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى؛ أولاً أنه معروف في مصر وأوروبا وفي الوزارات العديدة التي تولاهما ، بأنه من الذين يحكمون في أعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز إلى دين من الأديان » ، وثانياً لأنه رجل موثوق به يمكن إيجاده أن يتخلصي الأفراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة «الأخبار» أن اختيار رياض قد ازال «الواجس» (٣٢) .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الإزبكية في ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطي ، فأرسلت إليهم لجنة «المؤتمر المصري» ، ترجوهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع أي تحرك من هذا النوع خشية إثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالإكتفاء بارسال برقيات الاحتجاج إلى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الأفلية في مصر . وكان هذا الأمر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الأخير .

وعملت صحيفة الإنجليزيان جازيت على تهسيج الخواطر ، فأرسلت أحد مراسليها إلى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسألها عن جدية شكاوى القبط ، ويدرك له أن الانجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت إجابات رياض عليه على قدر من الدكاء والحرص على تفادى الإثارة ، قال رياض إن الانجليز أنفسهم لم يتمكروا بعد من تدبير أمر التعليم الدينى في بلادهم ، فللمصريين العذر إن كانوا لا يزاولون غير قادرين على إنجاز ما عجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف «فاني اعترف منطقياً أن كل مصرى يحق له يشغل آية وظيفة في خلمة حكومة سمو الخديو بدون نظر إلى مذهبة» . ولكن النطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما أنه ليس للقبط أن يشكوا شيئاً في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة ، منصب رئيس الوزراء - يشغل قبطي . وإذا كان دين مصر هو الإسلام كما أن دين انكلترا هو المسيحية ، نان ذلك لا يمنع في كلا البلدين أي مواطن من بلوغ أي منصب «ومهما يكن من الأمر فإنه لا توجد هنا «في مصر» موائع شرعية أساسها الدين كما وجد في انكلترا من زمن غير طويل» . وبالنسبة لمناصب المديرين فينبغي النظر إلى أن الفالبية في مصر من المسلمين وإن عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال «إن الإقباط موظفو بكثرة في خدمة الحكومة دائمًا ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيرى المؤتمن قبطياً . أبحث جميع المديريات تجد أن المسلمين يضمنون الصياغة الإقباطية لدى الحكومة من زمان طويل ..» . وإذا كان هذا ما جرى في الماضي فلماذا يختلف الأمر الآن . إننا عائشون في القرن العشرين كما في القرن الرابع عشر» . وأكد رياض في نهايات حديثه أنه لم توجد في الماضي مسألة قبطية ويجب إلا توجد في المستقبل ، وإن المشكلة الحاشرة هي بين المصريين فلا يجب أن تتدخل فيها الحبكة من البريطانية :

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها يمتنز على شعراوي، وقررت حصر مقاصد المؤتمر في النظر في الشؤون العامة الاقتصادية والاجتماعية والأذية ومناقشة مطالب القبط وتحميصها . وفي جلستها الثانية اصدوت قرارا جاء به «البحث في كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع الفناصر المصرية وتحسين حال الامة المصرية ، ولايجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية » . وشكلت في الأقاليم لجان لاختار مندوبي كل أقليم في المؤتمر ، وأثار هذا النشاط في بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفي ، وتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان أن يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذي تحرمه الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة احكام نزع الملكية والديون التي ينوه بها الكثير من عامة الشعب (٣٣) .

وفي جلسة الافتتاح في ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التي تشغل ارثى العام الان ومنها مايسعونه بمطالب القبط ، «لان حال البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين ابنائها بما لا تسامحها الدينية ..» ، وذكر انه سترعرض على المؤتمر موضوعات ادبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية . ثم قال انه يثق في ان المؤتمر سيحثكم الى روح العدل والميل الى تأييد الروابط الوطنية ، ولتكنه اوصى اعضاء المؤتمر ، «ان تراعوا في مباحثكم وطلباتكم فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والاعطاف الذي عرفت به ديانتنا السمحاء ..» (٣٤) .

ثم قرئ في المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قراءة على التوالى احمد لطفي السيد وأحمد عبد الطيف وعبد العزيز فهمي . ذكر التقريران غرض اجتماع المؤتمر هو النظر في التوفيق بين الفناصر المؤيدة للوحدة المصرية «التي كاد ينصلع بناؤها من جراء مؤتمر القبط» . وأن الاقباط انشغلوا بالتحضير للمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا أيام ، وهذا امر مريب . ثم عرض سريعا مطالبهم في المؤتمر مستنكرا لها ، ومستنكرا ارسال المبعوثين منهم الى انجلترا لبحث الشكاوى التي «لا تشف الا عن تمصب المسلمين على المسيحيين في مصر» ، وذكر ان الشكل الذي اخذته حركة القبط هذه «مريب في ذاته مفض الى الظن بأن الاقباط عولوا على ان يكونوا وحدهم امة مستقلة . وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة انجلترا المسيحية الى ان يكون لهم في مصر ، وهم الاقلية وضعيفة ، حق السيادة على الاكثريية الاسلامية العظيمى ...» . وذكر ان هدف المؤتمر (المصري) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم يكلم التغیرین، عن فکرة الأکثرية والاقلية في الجماعة السياسية ،

«الخطأ الفاحش هو تقسيم الامة المصرية باعتبارها نظاماً سياسياً الى عنصرين دينيين ، انتريه اسلامي واقليه قبطيه . لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية الى اجزاء دينية ، اي تقسيم الشيء الى اقسام تخالفه في الجوهر . الامة باعتبارها كانتا سياسياً او نظاماً سياسياً ، انما تختلف من عناصر سياسية كذلك . فائماً مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد اتر عدداً رازوا كان اكثريه ، وكان الآخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الاكثريه والاقليات في الامة ، وليس للدين في ذلك دخل . غير أن لكل امه ديناً رسمياً ، وذلك ضروري بل مشخص من مشخصاتها . ودين كل امة هو دين حكومتها أو دين الاكثريه فيها . على ذلك يكون من السهل فهم اقسام الامة باعتبار المذاهب السياسية ، الى اكثريه والاقليات كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة او كثرة . ولكن من غير المفهوم بالمرة أن يكون في الامة أكثر من دين رسمي واحد . وعليه فلامعنى للاعتراف بأقليات دينية تعمل في السياسة بهذه الصفة وتكتسب حقوقاً عامة أكثر من ان يخل بيتها وبين القسمين بواجباتها الدينية عملاً بحرية الاعتقاد» . . . . . «ان الحقوق والمرافق في مصر انما هي على الشيوع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لأحد منهم على أحد بسبب كونه مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً . ومن ظالم الصارخ أن يقمع هذا الامتياز لفرد من الأفراد أو لمجموع من الجاميع بسبب أنه على دين المصريين (الإسلام) أو على دين غيرهم . وحسب العالم ما كان من جراء الانقسامات الدينية ، فلأنى في القرن العشرين لتعجل الاعتقادات الدينية أساساً للامتيازات بين الأفراد في الحقوق الوطنية» . وكانت أحوال مصر متباينة على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم أن حفظ بعض المراكز للأقباط في مجلس الشورى هو للذناع عن الأقلية ، ففتح عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الأقباط يصفتهم أقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة أقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط واختلط الامر في طمع بأن يكون للقطط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص . وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحي في ظروف كون «المصريين أخواف ما يكونوا أن يرموا بالتعصب الديني» .

وأشار التقرير الى دور المشرين الاجانب «ولكن علاقتهم بالبشرين الامريكان وبعض رجال الكنائس الاتكلورية والجرائد الاتكلورية قد خدعهم كثيراً ، اذا جعلتهم يظنون ان في طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مرضاً للعداوات الدينية ، وأن يحعا للاقليات الدينية امتيازات خصوصية يوصف أنها أقليات دينية ، والا فإن أولى الرأى من الأقباط كانوا يكرهون الى عهد قريب أن يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم أقليات» ، وأن وصف القبط مجموعهم بأنهم أقلية واستنادهم على أخوانهم في الدين من الامريكان والاتكلير ، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب ، «ذلك صريح جداً بالرغم

من تلطف خطبائهم في العبارات الى حد اكثـر من التلطف ، بل تصريحـهم في مؤتمرـهم بأنـهم عائشـون مع المسلمين في غـاية الـوـفاق . وليس من البعـيد أنـ التوفـيق بين تصريحـاتهم في المؤـتمر من مـحاـسـنة المسلمين لـهم ( وهذا واقـع ) وـبيـن الاـشكـالـات التي اـتـخـذـوها لـاعـمالـهـم . . . يـنـتـجـ فـي عـوـمـهـ اـنـهـ وـضـعـواـ المسلمينـ فـيـ جـانـبـ ، وـاخـذـواـ يـسـاـوـمـونـ الـادـارـةـ الـاـنـكـلـيـزـيـةـ فـيـ مـصـرـ عـلـىـ الـوـظـافـقـ الـتـيـ فـيـ يـدـ الـمـسـلـمـيـنـ ، وـهـمـ يـظـنـونـ انـ الـمـسـلـمـيـنـ يـكـفـيـمـ فـيـ كـلـ هـذـهـ مـلـاسـوـمـةـ انـ لـايـرـمـواـ بـالـتـعـصـبـ الـدـينـيـ ، وـانـ يـشـهـدـ لـهـمـ بـاـنـهـ حـسـنـوـ السـلـوكـ مـعـ اـخـوـانـهـمـ الـاقـبـاطـ . . .

ثم اـتـقـلـ التـقـرـيرـ الىـ مـنـاقـشـةـ مـطـالـبـ الـاقـبـاطـ ، وـبـالـنـسـبـةـ لـعـطـلـةـ يـوـمـ الـاـحـدـ طـلـبـ المؤـتـمـرـ رـفـضـ الـمـطـلـبـ لـاستـحـالـةـ تعـطـيلـ الـمـصالـحـ اـيـامـ الـجـمـعـةـ وـالـسـبـتـ وـالـاـحـدـ لـاصـحـابـ الـدـيـانـاتـ الـلـلـاـتـةـ ، وـيـكـفـيـ الـمـسـيـحـيـنـ اـجـازـةـ تـأـخـرـهـمـ فـيـ الـحـضـورـ يـوـمـ الـاـحـدـ . وـاـنـ تـشـابـكـ الـاـنـشـطـةـ وـالـمـصالـحـ يـوـجـبـ تـوـحـيدـ يـوـمـ الـعـطـلـةـ لـلـجـمـيعـ . وـالـمـسـلـمـوـنـ مـنـ الـتـجـارـ يـغـلـقـوـنـ مـحـالـهـمـ يـوـمـ الـاـحـدـ لـاـرـبـاطـ نـشـاطـهـمـ بـالـمـسـارـفـ وـبـالـحـرـكـةـ الـتـجـارـيـةـ الـعـالـيـاـ ، وـبـالـنـسـبـةـ لـوـظـافـ الـادـارـةـ الـعـلـيـاـ ، فـلـيـسـ فـيـ الـقـوـانـيـنـ مـاـيـمـنـعـ فـيـ الـمـسـلـمـ مـاـيـمـنـعـ فـيـ الـمـسـلـمـ . وـلـكـنـ وـظـافـ مـديـرـيـ الـاقـالـيمـ بـالـلـدـلـاتـ الـمـحـافـظـوـنـ «ـلـمـ يـشـغلـهـاـ إـلـىـ الـآنـ غـيـرـ مـسـلـمـ»ـ ، رـغـمـ أـنـ الـاقـبـاطـ يـشـغلـوـنـ وـظـافـ اـعـلـىـ مـنـهـاـ كـفـشـاءـ مـحـكـمـةـ الـاـسـتـئـنـافـ وـوـكـلـاءـ الـوزـارـاتـ وـوـرـؤـسـاءـ الـوزـارـاتـ . وـتـفـسـيرـ ذـلـكـ أـنـ «ـالـحـكـامـ الـادـارـيـنـ يـلـزـمـهـمـ كـثـيرـاـ فـيـ تـصـرـيفـ الـامـرـ نـفـوذـهـمـ الـدـائـيـ اـكـثـرـ مـنـ قـوـةـ الـقـاـنـونـ . . . أـنـ الرـجـلـ لـاـيـتـمـ لـهـ هـذـاـ السـلـطـانـ عـلـىـ مـحـكـومـيـهـ فـيـ حـكـومـةـ كـالـحـكـومـةـ الـمـصـرـيـةـ إـلـاـ إـذـاـ اـعـتـقـدـ النـاسـ فـيـهـ عـدـمـ التـحـيـزـ لـطـائـفـةـ دـوـنـ طـائـفـةـ ، وـاقـرـبـ النـاسـ إـلـىـ ذـلـكـ مـنـ الـحـكـامـ هـمـ الـمـسـلـمـوـنـ»ـ ؛ لـاـ لـأـنـهـمـ مـسـلـمـوـنـ ، بـلـ لـاـنـ التـعـصـبـ وـالتـحـيـزـ لـاـيـكـونـ مـنـ شـعـارـ أـفـرـادـ الـاـكـثـرـيـةـ الـدـينـيـةـ . . . ، وـالـاـقـلـيـةـ الـدـينـيـةـ إـذـاـ أـحـبـتـ إـلـاـ تـفـنـيـ فـيـ الـاـكـثـرـيـةـ فـهـنـيـنـ تـجـهـدـ فـيـ الـبـاتـ ذـاـهـاـ»ـ ، «ـوـلـاـنـقـتاـ تـعـطـيـ كـلـ يـوـمـ مـثـلاـ جـدـيدـاـ عـلـىـ تـضـامـنـهـاـ ، وـلـقـدـ يـرـدـيـ بـرـدـيـ الـافـرـاطـ فـيـ التـضـامـنـ إـلـىـ الـوـقـوعـ فـيـماـ لـاـيـتـفـقـ مـعـ نـزـاهـةـ الـحـاـكـمـ»ـ ، وـذـلـكـ اـمـرـ يـكـادـ يـكـونـ عـاـمـاـ فـيـ جـمـيعـ الـاـقـلـيـاتـ الـدـينـيـةـ»ـ ، وـاـنـ وـجـدـتـ اـمـثـلـةـ عـلـىـ نـزـاهـةـ بـعـضـ كـبـارـ الـمـوـظـفـيـنـ الـاقـبـاطـ وـعـدـمـ تـحـيـزـهـمـ . وـاـذـاـ كـاـلتـ الـحـكـومـةـ تـخـشـيـ فـيـ تـوـظـفـ للـلـادـارـةـ الـعـلـيـاـ مـنـ اـفـرـاطـ التـضـامـنـ بـيـنـ الـاـقـلـيـةـ ، فـقـدـ اـتـيـتـ المؤـتـمـرـ الـقـبـطـيـ الـاـخـرـ صـدـقـ هـذـهـ الـنـظـرـةـ وـاعـطاـهـمـ بـرـهـاـنـاـ عـلـىـ صـحـتـهـاـ . وـاـنـ الـاقـبـاطـ اـذـ يـطـالـبـوـنـ بـتـأـكـيدـ جـمـاعـتـهـمـ الـقـبـطـيـةـ فـيـ التـعـشـيلـ الـنـيـابـيـ وـاـسـتـغـلـالـ ضـرـبـيـةـ الـخـمـسـةـ فـيـ الـمـائـةـ ، وـبـقـنـاءـ قـبـطـيـهـمـ فـيـ الـرـوـظـافـ «ـاـنـمـاـ يـدـلـونـ بـذـلـكـ عـلـىـ تـلـرـعـهـمـ بـالـدـرـائـعـ لـاـخـتـصـاصـ بـالـسـلـطةـ»ـ . وـاـنـ ظـنـهـمـ خـاطـئـهـ فـيـ اـنـ الـاـخـتـالـلـ الـاـنـكـلـيـزـيـ يـمـكـنـ اـنـ يـرـضـيـهـمـ فـيـحـموـ تـقـالـيدـ الـبـلـادـ وـمـظـاـهـرـ الـعـدـلـ وـالـمـساـواـةـ»ـ وـنـسـبـتـهـمـ الـعـدـدـيـةـ لـاـتـجاـوزـ ٤٣ـ٪ـ ، وـقـرـوـاتـهـمـ لـاـتـجاـوزـ ١٠ـ٪ـ ، وـنـسـبـتـهـمـ فـيـ

ناظرة المعارف ٦٪ ، وفي نظارة الداخلية ٦١٥٩٪ (٢٨) (ونسبة رواتبهم فيها ٤٠٪) . ونسبةهم في نظارة الحقانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ١٤٪) وفي نظارة المالية ٤٦٪ ، فضلاً عن الصيارات الدين يبلغون ١٨٧٧ صرافاً منهم خمسون فقط من المسلمين .

وبالنسبة ب مجالس المديريات والتعيم الأهلی ، فقد أباح القانون لمجالس المديريات ضرب ضريبة على الأطيان لتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديريه ، ويعارض الاقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب . وورد التقرير على هذه المعارضه بأن ليس في القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم في الكتاتيب الا أنها تدرس القرآن ، والكتاتيب الاسلامية هي المسلمين معظمها ، وأصول التعليم فيها لا تزال دينية ، ويمكن انشاء كتاتيب مسيحية صرف في البلاد التي وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية في كتاب واحد ، لأن ذلك يفسخ للمناقشات الدينية في او ساط لا يزال يغلب عليها الجهل . وأورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديريات ، يثبت بها ان حظ الاقباط في التعليم يبلغ اضعاف ما يدفعونه في ضريبه الى ٥٪ المذكورة ، فمثلاً عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٥٤٦ منهم ٨٧٠٣ من القبط ، ومجموع الفرائض يبلغ ١٣٨٦٨ جنيه يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيه فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الامر بشانها رغم أنها ليست مجالاً للشکوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلم و ١٣٤٨ قبطي بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلم و ٤١٥٤ قبطي بنسبة ٢٤٪ ، ونسبة الاقباط في مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢٦٢٪ ، ونسبةهم في المدارس العالية ٢٩٪ . ونسبةهم الاجمالية ١٧٢٦٪ . وحتى في المكتب الاهليه التي يصرف عليها من ربع الاوقاف الاسلامية ، فإن عدد التلاميد في مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٥ تلميذاً منهم ٣٥٥١ مسلماً و ٨٦٧ من القبط و ٨٧ من اهل الديانات الأخرى .

وبالنسبة لـ تمثيل في المجالس النيابية، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجارى وقتها ، لا يسمح بتمثيل كل اجزاء الامة ، ولكن الاجزاء غير الممثلة هي اجزاء سياسية وليس دينية ، وإذا كان الاقباط ي يريدون تقليل القانون البلجيكي في تمثيل الاقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الاقليات السياسية لا الاقليات الدينية ، وأن «الذى يريد الاخاء الحقيقى والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لا ينبعى له أن يلعن إلى بناء كيان سياسى للأقلية الدينية» ، بل يجب عليه أن يمحو الفروق الدينية بالمرة من الاعتبارات السياسية ... ، وضرب التقرير أمثلة لما يلقاه الاقباط في الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة

(\*) الرقم غريب . ولكن مكتباً ورد بالجداول الملحقة باعمال المؤتمر المصرى . ويبدو من التفاصيل الواردة بهذه الجداول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والإدارية الصغيرة في المديريات ، وقد بلقت مثلاً في التربية نحو ٧٠٪ وفي جريحا نحو ٨٩٪ .

ال المسلمين لهم ، اذ انتخب قبطي في مركز قليرب ضد احد كبار الاعيان المسلمين وهو رئيس مجلس شورى العوانيين ، وانتخب قبطي بمركز السنطة وكل مأذيبه مسلمون ، وانتخب قبطي بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم اربعه فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز الشفن والناخبون ٣٦ منهم اربعة فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز ابو تيج والناخبون ٣٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبطي من نائبين لمديرية الجيزه (الناخبون ١٧٣ منهم ، قبط) ، وقبطي من نائبين لمديرية المنيا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطي) . وحملة القبط في الجمعية العمومية ٥ اعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجعلتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائب بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لطلب المؤتمر القبطي جعل الميزانية العامة مصدرا للاتفاق على جميع الموارد ، ذكر التقرير أن هذا حاصل بالفعل ، وأنه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد في مناقشات المؤتمر القبطي ، هو المحاكم الشرعية التي ينفق عليها من الميزانية العامة التي يساهم الاقباط في ايراداتها ، فان وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والاقباط ، كمسائل الاوقاف وتسجيل العقود وتقسيم المواريث ، فهي مرفق عام ، وتزيد ايراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض في السنوات الخمس الاخيرة يبلغ ٤١٧١ جنيه .

وبعد هذا الدفاع الهجومي المركز على مطالب المؤتمر القبطي وسلكه ، الجهة التقرير الى اشاعة روح التهدئة رافضا العنف من ردود فعل المخالفين من الجانب «الاسلامي» وميلهم الى التصعيد ضد الاقباط ، «هباوا ان مواطنينا اخطأوا في تقدير مطالبهم وخططاوا في تقدير الحالة الحاضرة ، وما يجب ان تضحيه الافراد والمجتمع اي كان لونها في سبيل تعضيد الوحدة القومية ، فان الطريقة الوحيدة لتصحيح هذا الخطأ هي اقناعهم به واقناع الامة بوجوب التجاوز عنه . ان الامة يجب ان تبني علاقة افرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة اخرى ، ولا يتواز ذلك الا اذا عاملت ابناءها جميعا بما تقتضيه المحبة والرحمة وما يؤكد التآزر على تحضير المنافع المشتركة . فلنطرح ظهريا كل ماجاء في مؤتمر الاقباط من دواعي التفريق في الوحدة القومية ، ولتوسيع لاخواننا صدورنا ، ولنستحصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذي لحقها من اجراء ذلك المؤتمر .

«وانه من الخطأ ان تشتبث العقول بتلك الفكرة التي انتجهها مؤتمر الاقباط ، وهى فكرة محاسبتهم لأخذ ما في ايديهم من المصالح العامة ، لان في ذلك مجازاة لهم على التفريق ..... لان المسلم والقطبي كلهم ابن الامة المصرية ، وكلاهما له الحق الكامل في خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة ، وانها لم درجت الى ننسها لشعرت بأنها تحن الى المسلم والقطبي على السواء .

بسبت مصر فليله الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لغيرها . حتى تشعها عناصرها بما لا فائد منه من النزاع على المراياز ؛ والتحاصل على توى من الحقوق التافهه ، بل على الضد من ذلك أن لهذه الازمة الناهضة سنونا اجتماعية واقتصادية لا تكفي في تحقيقها مجهداتنا ولا اضعاف واضعافها ، فان الرقى لا يجيء ولتكن نتيجة متناسبة مع عمل العاملين .

« وكان من الشرر على جامعة الامة ان تبين ظلامات القبط ، وتغمض الاكثرية جفونها على تلك الظلامات ، مع الفدره على انتشار الى كشفها او كشفها بالفعل ، يكون من التهاون في حقوق الانسانية ، بل التهاون في حق الوطن ، بل التهاون في حق الذات ، ان ترك الاكثرية اقلية مهما كان وصفها مهمومة في حق من حقوقها ، لان مثل هذا التهاون من اكبر العوامل على العيش بالتشامن الذي هو اساس الوجود القومى ... أما وقد ظهر بالبرهان ان افراد القبط ممتعون من الحقوق باكثر مما يتمتع به بقية الافراد الآخرين من المصريين ، فالواجب على الاقباط ان يرجعوا عن مزاج المعتقدات الدينية بالصالح القومية ، وان لا يجعلوا من جامعتهم الدينية جامعة سياسية خاصة . والواجب على المسلمين ان يعتبروا المطالب التي تشف عن هذا الغرض كان لم تكن . ويسرا اللجنة ان تأمل بحق انه اذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الاقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث يرقى الامة المصرية جميعها ، حتى يتحقق القول بأن الدين الله ومصر للمصريين» .

ثم انتقل التقرير في ختامه الى قضايا « مصر للمصريين » ، فتكلم عن « حالنا الاجتماعية» والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعي وخاصة تطوير التعليم ، وتننم عن «الحال الاقتصادية» . عن التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهي اجنبية على الاراضي بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، وأثر ذلك في تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتاثيرها بالأزمات العالمية (اكتمة ١٩٠٧) ، وافتتح انشاء بنك مصرى ، ينشأ بالموال المصريين الودعة بالبنوك الأخرى وينشئ الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى التقرير بالجنسة الاولى للمؤتمر ، فكان على طرائز عال من الادب السياسي الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الفضب والحنو وأوبرا بالتهمة الى العناصر الاجنبية التي تفید من الاثارة ، وناقش بعقل وهدوء بما توافق لديه من بيانات ، واحصاءات ، وفتح في الجروح لتلائم على نظافة ، وامتنع سخط الساخطين وغلو المغالين في العجائب ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ الجامعة الوطنية ارتكز فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما في البحث عن موجبات التطور الاقتصادي والاجتماعي لمصر القومية ، داعب االقباط الى المشاركة من بعد في هذا المؤتمر «المصري» .

وفي الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات في كل جلسة بين الحديث عن «مطالب المؤتمر القبطى» والحديث عن «موجبات التقدم للمجتمع

المصري» . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الاولى ، وراد الحديث عن الثانية حتى انه المؤتمر جلساته بقرارات اقلها عن «مطالب القبط» واكثرها عن «مطالب مصر» . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمي ترجمة خطاب للدكتور اباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (ايطالى الاصل اقام بمصر نحو نصف قرن ) بعنوان عنصر الجنس المصرى كلها من اصل واحد » . ثم تحدث محمود أبو النصر حديثاً عنفياً عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هذا المطلب الى ما يقصد به بعض الطامعين من زعيماء القبط الى مخالفة الشعور القومي ومناداه المسلمين بشعار ديني مسيحي غایته البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمي تدريجياً . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية في الحركة القبطية» فطمأن الحاضرين بأن الحركة الراهنة هي كالعاصرة الرملية يتلوها الصفاء ؛ وقال «أرجو الا تكونوا قساة على مافرط من اخواتكم في الوطنية وأن لا تكونوا ضيعاناً لهم» «وأن من لم يسلم من القبط ظلل في مزلته ، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت أوهامهم بأن نصيبيهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها» وسرعان ما يقفون في صفو القوى اذا لاح لهم منه امل في نصرتهم ولو كان اجنبياً فالحا مستعمراً . . . ، تم ذكر أن الاقباط «الينا أقرب منهم إلى المسيحية الغربية» كما اننا نحن أقرب اليهم في الوطنية مما الى كثير من المسلمين في الاقطار الثانية . . . ، «اليم مازالوا مثل أيام الروم الى هذه الأيام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصبة خاصة لاتشعر في صميم قلوبها أن البلاد بلادها ولا تأخذ لها فيها قاعدة سير ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة» . تم اشار الى نقطة هامة وهي أن المؤتمر القبطي كان موجهاً في أحد حديه «الى السير غورست الذي لم يرضهم باعلانه انهم حاصلون على مافق حقهم» . وانتهى بأن علاج الامر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعلم التفريق في الحقوق .

وقد اشار صالح صالح حماد في الكلمة التالية ، أن الاقباط عقدوا مؤتمراً بعد أن حل عليهم ماذكره المعتقد البريطاني الذين خورست من أن لا يخف واقع على الاقباط . وتحدث عن الصيغة الاسلامية للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطي ؛ ومسلك الصحف اذا تعطن الصحف القبطية في المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكييل الصحف الاسلامية المطاعن للاقباط ، ويخرج الهزلى منها من حد الدوق السليم في انتقاد الاقباط ؛ مما يوسع مسافة الخلف ، وطالب الصحافة بأن تحرصن على جمع الشعمل وتفويته روابط التضامن الوطني باللود عن مصالح الفريقيين معاً ، وأن الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم ماعلينا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة ابراهيم الغزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الاقباط» ذكر بها «القد تنبه لتلك المضار اغلب مواطنينا الاقباط فلم يستدركوا في المؤتمر القبطي مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها . . . ادرك فبطة البطريرك ، ذلك الرجل العظيم الذي عرك الدهر زمناً فتعجلت

له الحقائق ، فنصح القائمين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه في مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصيحة . . .»، وإن ملك الانجليز تكلم عند توسيعه من الصيغة البروتستانتية لبلاده رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الاولى من رجال المؤتمر القبطي أن يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذى اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم أخنوخ فاتوس، وأن سياسة التوظيف تقوم على الكفاءة وحدتها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالاهالى كالمدبرين والمأمورين خشية تحيز اهل الملة لملتهم ان تولوا منها وظيفة .

وبالجسسة الثالثة ، تكلم احمد عبد اللطيف من «الاقليمة الدينية وال المجالس النيابية» . فأعلن تشجيعه لقيام الاحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة، ولكن «لأن قبل أن يكون في مصر حزب سياسي يجمع شتات الأقباط ، امام حزب اسلامي يجمع شتات المسلمين . . . لأن قبل أبداً ما يرمي اليه مؤتمر اسيوط من جعل «سياسة هذه الامة مبنية على الفوارق الدينية . . . فليكن بيدئنا . . . لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائذنا جميعاً لله وهذا الوطن للمصريين على السواء» ، وهاجم خطباء مؤتمر اسيوط الذين ينادون ظاهرياً بالاخوة بين الأقباط والMuslimين و «لا يريدون للأقباط إلا ما يبقى بيد المسلمين» . وارجع أسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين وتسامح الحكومة ، والى اغراء المسلمين البروتستانت ، والى توهם الأقباط ان الانجليز سينصر ونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسؤوليتها حق التقدير . وذكر ان الحكومة وضعت أساس «المجامعة القبطية» ، اذ تركت لهم او قافهم ورتب لهم محاكمهم وخصتهم في مجلس الشورى بثلاثة مقاعد . «اما الرسلون البروتستانت فانهم لما أرادوا نشر مذهبهم بين الأقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فجعلوا يفهمون الأقباط نان دخولهم في هذا المذهب يؤكّد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتتعصب هذه الدول لهم على المسلمين» ، وأما عدم تقدير المسؤولية فان القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الأقباط امتلاط جيوبهم وضفت العاطفة الوطنية في نفوس بعضهم باتصالهم الى دول أجنبية . . . لم يفكروا لا في الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي . . .» ، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرته من ويلات على اوروبا ، «فأنت ترون أيها السادة – أن الاحزاب السياسية قد قامت على انتهاض تلك الاحزاب الدينية التي لقيت اوروبا من أهواها مالقيت ، فهل يريد اخواننا الأقباط ان تتحقق إلى القرن السادس عشر لتعمل تقىضي ماعدل السلف . . .» ، وذكر ان الأقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفي مصر ٢٣٣ عضواً بالمجالس النيابية منهم ١٠ من القبط ، اى أقل بنحو ٦٪ عن نسبتهم المدنية «والفارق ضئيل على كل حال» . ولاحظ ان النواب الأقباط بالmdirيريات يقولون حيث تشتت العصبية القبطية ويزيدون أينما اندمجاً مع المسلمين ، ودلل على الوضع الأول بمديرية جرجا وأسيوط ،

وعلى الوضع الثاني بمعديرية المنيا ، وأن ليس من مصلحة الأقباط التمثيل النسبي ، لأن الأغلبية العظمى في جانب المسلمين دائمًا ، وفي السياسة تتبادل الأحزاب أوضاع الأغلبية والأقلية ، أما في الدين فلا مطمع للأقلية أن تصرير غالبية . وختم كلمته بقوله «الاقباط في كلمة (مصري) جزء شائع في مجموع حروفها ، لهم في كل حرف منها نصيب . إذا قرأت هذه الكلمة قراتها (مسلمًا) وقرأتها (قبطيا) ، ولكنك إذا فصلت للاقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لا يقرأ ولا يفيد» .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن «جعل الخزانة العامة مصدرًا للإنفاق (على جميع المرافق المصرية على السواء) ، ناقش مطالب مؤتمر الأقباط في هذا الشأن . ثم ثلاثة ابراهيم الهلباوي من «أسناد الوظائف للأكفاء» ، فعمل على تنفيذ ما يذكره «الاقباط» من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة في تولي الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه . حتى جاء الاحتلال البريطاني فجرمهم منها ، وجهد الهلباوي في البات أن الأمر على العكس من ذلك ، كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطاني في مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال ، وذكر أن هذا الوضع الذي يضع الأقباط بها مسالتهم ، يعني أن الحكومة وهي إسلامية محضة لا تفوت عليهما للإجتنبي المسيحي ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا أن الانجليز أميّل إلى المسلمين وأبى لهم منهم بالاقباط ، وأن القبط يفضلون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب يلخص هذه الفكرة التي «تستفز عطف الانكليز وال المسلم معًا ... ليستتحق (القبط) المحبة من أخيه المسلم والمصونة له ويستحق العطف من الانجليزى .....» .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين في الشئون الاجتماعية المصرية ، لم ترد في أيٍ منها آية إشارة إلى موضوع الأقباط والMuslimين ولا مطالب المؤتمر القبطي . أولاهما تقرير باحثة الbadie «في وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية» ، والثانية تقرير لـ محمد أبو شادي المحامي عن «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم وأصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم في مصر وحظ المسلمين والأقباط منه» (كان تقريراً باللغة الطولى تناوبه على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمي ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديداً على الأقباط ، وفضّل فيه ما أسماه زعم الأقباط أنهم آثاماً من المسلمين ، وذكر أن المصريين جميعاً مسلمين وأقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتحادهم وألتلافهم العظيم وامتزاجهم كامة واحدة في جميع الصفات والعادات ، والأخلاق ، ثم انكر أن الأقباط ساهموا في نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودليل على ذلك يخلو بعثاث محمد على وخلفاءه حتى اسماعيل من القبط ، رغم اشتراك المسلمين

والجركس والارمن وغيرهم في هذه البعثات ، وخلو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريباً ، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم أورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط في المدارس الحانية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة او الكاتب الاهلي او مدارس الاوقاف والكتابي . ثم طلب في النهاية قصر تعليم الدين في مدارس الحكومة على الدين الاسلامي وحده وابطال تعليم الدين المسيحي بما .

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر الى سماح . كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدثت على الشمام عن « التعليم العملي » ، دعا فيها الى انشاء مدارس صناعية وزراعية عملية واصافة هذه الواد الى الكتابي ، وختم كلمته بقوله « اني لا اريد ان اعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعوا الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا » ، ثم ينقض هذا الجمع الذي يمثل الثروة والعلم في مصر ، بدون ان ينظر في المسائل الحيوية التي ترقى بلادنا ..... ». ثم تحدث ابراهيم رمزي عن « الصناعة في مصر » بداها بقوله « سلام على المؤتمر المصري لا لانه مؤتمر دين اسلامي قام ليشد ازر هذا الدين ويقوى عصبيته ويبين للناس اصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الاديان التي يدين بها المصريون » بل لانه اجتماع عام مصرى يبحث في امور الدنيا لم يسبق له مثيل في بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن واهله بالخير العظيم اذا احسن المجتمعون صنعا ..... » ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التي تعتبر الشكل التنظيمي الاقتصادي الذي يمكن من جمع امكانات التمويل ، وتحدث عن « شرطة التمدن الصناعي » وانشائها وطريقه معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم في اسهامها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعى لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الاجنبية ، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية ، وخفض الرسوم على المواد الخام تشجيعاً للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصفار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المحامي ، فتحدث عن « ترك بدع المأتم والمقابر » والعادات البالية ذات الابير الاقتصادي الضار فيما تؤدي اليه من انفاق للمال فيما لا ينفع . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريراً « في الاصلاح القضائي » ، ثم عبد الخالق مذكور عن « وسيلة التجارة والصناعة في مصر » دعا الاغنياء ان يسحبوا اموالهم المودعة بالبنوك الاجنبية ويستغلوها في تأسيس شركات تجارية .

وبناءً على الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاويش عن « وجوب مراعاة احوال الزمان والمكان في تطبيق احكام الشريعة الفراء » ، دعا فيها الى

تفتيح أبواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التي القاها عبد العزيز فهمي عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصري من جراء الاقتراض من البنوك «الاجنبية وما يشهده من فوائد عالية ، وان علاج هذه المشكلة هي انشاء مصارف وطنية للارض وجمعيات تعاونية زراعية ، لتنقذ مصر من الاحتلال المالي ، الذي هو أشد وطأة من الاحتلال العسكري »، ونبه الى خطر الدين العقاري على الثروة العقارية ، ودعا الاغنياء الى شراء اسهم وسندات الدين الحكومية ( الدين الموحد ) . ثم تكلم عمر لطفي عن « التعاون المالي والنقابات » فاسهب في شرح أهمية النظام التعاوني . وتجارب مصر والدول الأخرى في هذا الشأن . ثم محمود أبو النصر الذي تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية - مستودعات التأمين » شرح فيه أهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفي الجلسة ذاتها تحدث احمد لطفي المحامي عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الامة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توقيع الروابط بين عناصر الامة لا يقتصر على المسلمين والاقباط ، وذكر ان « من اهم مطالب المؤتمر ان يبحث في الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين ، وذلك حتى يعيش الناس في مصر بسلام ولا يشغلهم في اتفاقيهم واختلافهم غير مراقب البلاد ومصالحها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والاقباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم . بان يكون هو مجدة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسبيان العصبية ، ومراقبة التبشير وان يكون « الطعن على دين الغير محروم معاقب عليه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تداعع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف - سواء قبطية او اسلامية - مايفضي الى الائرة والمنازعات الدينية ، وان يعمل القبط قلبًا وقابلاً على الاندماج في مجموع الامة ، فلا يتخلدون اندية وجمعيات خاصة بهم ولا يستهدوفون احتكار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهنة عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد على علوية عن « الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية » ، ثم احمد الالفي عن « حالتنا الاقتصادية الزراعية » وأدبيون الزراعية العقارية .... الخ ..

انحصرت جلسة الختام السادسة في مناقشة الاقتراحات والتوصيات عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ، الاول عن مطالب القبط ، والقسم الثاني عن اقتراحات المؤتمرين وغيرهم ( وهي عن اللجنة التنفيذية ، والتربيه والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، المسائل الاقتصادية ، اقتراحات اخري ) .

وبالنسبة للقسم الاول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلى : -

( ١ ) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الامة المصرية هي في مجموعها كل لا يقبل التجزئ في الحقوق السياسية ، وأنه

مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها ، فإن للحكومة المصرية  
دينًا رسمياً واحداً هو الإسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية طائفة ما في مصر عطلة يوم  
الاحد او غيره من الايام ، وتقرير الاقتدار على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(ج) نار النقاش حول الكفاءة العلمية والإدارية والخلقية كقاعدة للتعيين  
في وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعيين حسب النسبة العددية ،  
وطالب آخر أن يكون التعيين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ،  
فأجاب عبد العزيز فهمي « الأمة المصرية كل لا يقبل التجوزة » فلا يمكن جعل  
النسبة العددية قاعدة للتعيين ، وهذا يدعو للدราม المنازعات والانقسامات ،  
وقال الشيخ على يوسف انه من سبق تقرير ان الحكومة اسلامية ، فإن جمل  
الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة فسرين بما لا يتفق مع المصلحة .  
وقال البعض بوجوببقاء التقليد الحالى فلا يعين مدير قبطى ، وقال الشيخ  
جاوىش انه يصعب ان تناول الاقلية ثقة الاكثرية لميل الاقلية الى تعضيد  
طائفتها . ثم تقرر بالاجماع ان تكون الكفاءة هي قاعدة التعيين . كما وافق  
على « ان القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول — ولفت نظر  
الحكومة الى تحقيق أسباب امتلاء الكثیر من مصالحها بالموظفين الاقباط مع  
وجود الاكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين ... والسعى لدى الحكومة  
لإعادة اللجنة المستديمة بنظرارة المعارف لامتحان طالبي التوظيف حتى لا يقع  
مثل هذا الغبن مستقبلاً » .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة  
خاصة بها ، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعاً بين المصريين ؛ وأن تكون  
للكفاءة العلمية حظ اوفر في المجالس النيابية (مقصود به اسقاط النصاب  
المالي لجوائز الترشيح في المجالس النيابية ) .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ماتجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة  
الـ ٥٪ ، وتقرير أن الاقباط متعمدون في التعليم بجميع أنواعه باكثر مما يتافق  
مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون منضرائب .

(و) رفض مطالبة الاقباط الحكومة بصفتهم الدينية ان تنفق من  
خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثاني ، فقد حاول المؤتمرون أن ينشئوا من المؤتمر  
تنظيمًا دائماً ، بدريعة ان تنفيذ قرارات المؤتمر يقتضيها يحتاج الى لجنة  
دائمة تباشره ، وقد انحلت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة  
شر عضواً اقتراحًا ليقرر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية للجنة تنفيذية  
تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للجتماع عند  
الاقتضاء ، وأن تنتخب لها مجلس إدارة ، وأن تضم إليها من تؤمل فيه

المساعدة في مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة يضم أعضاء جدد إليها كان مقصوداً به منحها الصلاحية للافساح في عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية في صدر اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم وافق على الاقتراح السابق باجماع المؤتمر عدا عشرين حضوراً .

وقدم المؤتمر ١٢ اقتراحاً تفصيلاً حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر إلى اللجنة التنفيذية . وقدم إليه ١٥ اقتراحاً حول المسائل الاجتماعية كاللائحة والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها أو احالتها إلى اللجنة التنفيذية . وقدم إليه ١١ اقتراحاً حول المسائل الاقتصادية ، أولها إنشاء مصرف وطني مصرى برؤوس أموال مصرية ، فقوبل بالتصفيق وافق عليه بالإجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بابلئه في تنفيذه . والقرار الثاني عن حماية الأهالى من الربا الفاحش ، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع عن إنشاء مستودعات التأمين . والثامن عن إنشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريفة الجمركية وخفض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادي عشر «السعى لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض أثناء العمل وتحديد ساعات العمل وإنشاء محاكم للفصل في المنازعات بين العمال وأصحاب العمل» . ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الري ونشر التعليم ببلاد النوبة ... الخ .

والملاحظ أنه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الأحد ، فإن جوهر قرارات المؤتمر المصري (الإسلامي) يماثل قرارات المؤتمر القبطي في جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطق الوطني في رسم سياسة الدولة وبناء أجهزتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الأحد ، فقد أتت اشارة تقرير المؤتمر إلى أنها مطبقة فعلاً على المسلمين أنفسهم في بعض مجالات النشاط الاقتصادي ، أتت دليلاً على نظر المؤتمر إلى هذا الأمر بعين الفروعات والمصالح لا بالنظر إلى الدين في ذاته . وبالنسبة للتمثيل النسبي كان اقتراح المؤتمر هو تقريراً ذات الاقتراح الذي طرحته مرقس حنا بالنسبة لشيوخ حق الانتخاب مع مراعات الكفاءة العلمية ، الأمر الذي يؤكّد أن هذا الطلب كان يتيّد سمعته من الأوضاع الطبقية والاجتماعية لا من الوضع الطائفي . كان للطفي السيد عبد العزيز فهمي والمكتبات وغيرهم من المستثمرين اثر كبير في نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطني ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير أن يقود دفة المؤتمر إلى ما يؤكّد الوحدة الوطنية وارتيازها على قاعدتي التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره الدكتور محمد حسين في تعليقه على  
الشناق الطائفي والمؤتمرين السابقين ، اذ قال (٣٥) ، « لم تكن هذه المحنـة  
شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة  
حـدا لسوء الظن التبادل بين الفريقين » ، وكانت تنفيسا شـفـا النفوس ..  
وفرصة لتصفية ما بين الاخـوـين من خـصـومـهـ وـعـلاـجـهـ بـطـرـيـقـةـ صـحـيـحةـ ، وقد  
بـثـ كـلـ مـنـهـماـ شـكـواـهـ وـعـبـرـ عـمـاـ يـجـدـ وـعـاتـبـ صـاحـبـهـ عـتـابـاـ أـنـ يـكـونـ عـنـيفـاـ  
قـاسـيـاـ خـشـنـاـ فـيـ بـعـضـ الـاحـيـانـ ، فـقـدـ اـنـتـهـىـ باـخـتـلـارـ كـلـ مـنـهـاـ لـصـاحـبـهـ عـلـىـ كـلـ  
حـالـ .. لـذـلـكـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـقـولـ أـنـ هـذـاـ الشـرـ الـمـسـطـيرـ كـانـ نـقـطةـ الـبـدـاـيـةـ فـيـ  
خـيـرـ عـمـيمـ .. وـإـذـ كـانـ مـنـ الـحـقـ أـنـ هـذـهـ الـخـصـومـةـ كـانـ قـمـةـ الـعـنـفـ فـيـ النـزـاعـ  
الـذـيـ يـنـلـىـ بـتـصـدـعـ الـجـامـعـةـ الـمـصـرـيـةـ ، فـمـنـ الـحـقـ أـنـهـ كـانـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ  
الـمـيـلـادـ الـحـقـيقـىـ لـفـتـرـةـ الـوطـنـيـةـ الـمـصـرـيـةـ » ..

الراجح

- (١٧) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق من ٢١٤
- (١٨) يراجع في ذلك : مذكريات قليبي فهري . الجزء الأول من ١١٠ ، ردود على مطالب النبط الأدب النبطي : محمد سيد كيلاني من ١٠٢ - ١٠٥ . الأول توفيق حبيب - تذكرة المأتمر النبطي ، الأول من ٣٤ من ٣٥ ، من ٣٦ .
- (١٩) مذكريات قليبي فهري . من ١٠٨ - ١١١ .
- (٢٠) تذكرة المؤتمر النبطي الأول . من ٣٧ ، ٣٧ ، ٢٨١ .
- (٢١) تذكرة المؤتمر النبطي الأول . من ٦٩ .
- (٢٢) تذكرة المؤتمر النبطي الأول . من ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٣) ردود على مطالبات النبط . محمد أبو شادى ، محمد فريد : عبد الرحمن الراوى بالنسبة لتأثيره السياسي العامى لعام ١٩٠٩ - ١٩١٠ .
- (٢٤) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق من ٢٤٤ .
- (٢٥) تذكرة المؤتمر النبطي الأول من ٦٤ .
- (٢٦) المرجع السابق من ٣٠ - ٣٣ - ١٠٢ .
- (٢٧) المرجع السابق من ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ .
- (٢٨) المرجع السابق من ٧٦ .
- (٢٩) أقباط ومسلمون . يحاكي تاجر من ٢٥٢ .
- (٣٠) مذكريات قليبي فهري . الجزء الأول من ١١١ .
- (٣١) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق من ٢٤٥ .
- (٣٢) تذكرة المؤتمر النبطي الأول . من ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٣٣) تذكرة . المرجع السابق من ٢٩٧ - ٣٠٢ .
- (٣٤) المؤتمر المصرى الأول . مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول للنعقد بيليوپوليس (من خواص القاهرة) . من يوم السبت ٣٠ ربيع الثانى سنة ١٣٢٩ (٢٩ ابريل سنة ١٩١١) إلى يوم الأربعاء ٤ جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ مايو سنة ١٩١١) . المطبعة الأميرية سنة ١٩١١ . وهو المرجع الذى استندنا إليه فى مراجعة ما دار بالمؤتمر ولقاً للعرض الوارد فى المتن .
- (٣٥) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر : د. محمد حسين - من ١١٩ - ١٢٠ .

**السياسة البريطانية  
والتفرقة الطائفية**

---



## السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل في حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر وملعيها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات في مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين في هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة يقدر ما تبني مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى اساس الانتماء القومي ، وأنه يقدر ما يحصل من تقدم في بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، يقدر ما تختفي الصفات الشخصية والخصائص الذاتية في تكوين هذه المؤسسات وفي نشاطها ، وقد سبقت الاشارة ، الى بعض الاسس العامة للتكون الحضاري والتاريخي للشعب المصري بشقيه ، وهو التكون الكامل الذي سمح باندماج عنصري الأمة وبناء الدولة الحديثة في سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرة من الشعوب الأخرى في ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخي كالهند مثلاً . كما سبقت الاشارة الى أن هذا التكون المتكامل قد أستطاع أن يصمد ضد محاولات التفرقة والشقاق ، التي عمل على إثارتها كلاً من الاحتلال البريطاني وحكومات الاستبداد ، وبقايا نظام المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات ، كما سبقت الاشارة الى خطط التطور القومي في الفكر السياسي المصري مثلاً في الكتابات السياسية والبواطف السياسية لأعلام الاستنارة المصرية في خواتيم القرن الماضي وفواتيع هذا القرن . وإذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساساً وطيناً في التكون القديم للشعب المصري والترابط التاريخي القوي بين مجتمعيه ، فقد دل التاريخ الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملاً كان رهيناً بنمو الحركة الديموقراطية ، وبالبناء الديمقراطي لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهينة

بالفهم القومي للامة وبالتحقيق الفعلى لهذا الفهم من خلال المبادئ الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الأساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جمپور اقباط مصر ؛ ووقف غالبيتهم ضد محاولات التفرقة ، سواء ات من جانب بعض القبط او بعض المسلمين ، والى التجاوب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستشرقين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالى من الدراسة ، بمحاولة تبع السياسة البريطانية في مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للإقلبات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطوة البريطانية العامة في دوام السيطرة على مصر .

#### أولاً :

اول ما يلاحظ في هذا الشأن ما سجله ( ليسنر ) في كتابه « الأبناء » المحدثون لفراعنة » الذى اتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨ ، ذكر ليذر انه قبل الاحتلال البريطاني ، لم تكن مناصب الحكومة المصرية - ولا المناصب الكبيرة فيها - موصدة ابواب في وجه القبط ، وإن التاريخ الاسلامي يحمل امثلة تظهر بجلاء أن الدين لم يكن على الاطلاق عائقاً يمنع توظيف الاشخاص الاكثر كفاية في اعمال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وأنه تحت حكم الخلفاء والماليك كان القبط يرقون الى أعلى مناصب المسؤولية في الدولة ، باستثناء الجيش والولاية . ولم يسمع في عهد على ان اقصى اى شخص أثبت كفاءته ، قبطياً كان او يهودياً ، وفي عهده أيضاً عرف كثير من القبط عينوا مدیرین للمدیریات . وفي عهد سعيد واسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية ، وعین منهم اسماعيل في مناصب « المدعى العام » في المديريات ، وهي مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العرابية رقى قبطى لوكالة وزارة الحقانية .

ويذكر المؤلف ان القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسلطة في مصر ، كان من القبط يشغل مناصب عليا في الدولة ، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى اكثر الرؤساء القبط من الادارات ، وقل عددهم بالتدرج في مناصب القضاء . وكانت عليه اقصائهم وغلق ابواب التعيينات الجديدة امامهم في الوظائف الكبيرة ، هذه العملية التي بالضبط في حالة من اليأس والفتور . ويذكر انه سمع امثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الاستاذ سايسن يقول فيها « عندما غرفت مصر اول مرة ، في أيام ما قبل الاحتلال ، لم يكن موجودا العداء الدينى بين القبط وال المسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين (1) ». ويقول انه هو نفسه - قبل الاحتلال بستة او تنتين - رأى كتابس قبطية يبنوها المسلمون ، كما رأى مسجداً بناء مالك قبطي ، وأنه لم يفشل قط في رؤية التلاميذ الاقباط في المدارس المماثلة التي يبنوها المسلمون . ويذكر ان

الحجج التي يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هي بعينها الحجج التي قدمها الانجليز وعملوا على ترويجها ، فهي ليست فكرا اصيلا لدى المسلمين . ومن اهم ما يلاحظ ان « ليدر » بدأ حديثه هذا بقوله ان الانجليز في مصر نظروا الى القبط فيها بذات النظرة التي ينظر بها الأوروبيون الى اليهود في بلادهم (٢) .

وتحكي السيدة بوترش في كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين في الجيش بعد ان اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الانجليزية في مصر ان القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر في كتابها عن فكرة ان القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وأنه منذ مجيء الاحتلال البريطاني تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المزاع ، تحدثت عن ظلامات القبط في عهد الاحتلال قائلة ان هذه الظلامات صارت تمثل في تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت ان هذا التمييز يمارسه الوظفون الكبار المرتبون بالانجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة في اقصاء القبط . ثم ذكرت ان احد الانجليز اتى مصر ولديه عزم مسبق في الا يستخدم الا المسلمين ، وأنه حمل هذا العزم في التطبيق وتغله (٣) . وورد في الترجمة العربية لكتاب السيدة بوترش ان المؤلفة تعنى بهذا الانجليزي « الورد كروم » (٤) .

ويذكر قرياقص ميخائيل في كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » ، « ان مسألة ظلامات القبط ليست جديدة ، وهي في شكلها الحالى ترجع الى الايام الاولى للاحتلال البريطاني .. انسا لا نطالب بمعازيا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل في الثمار التي نجحت عن النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال) » . وذكر انه في عهد الاحتلال انكر على القبط شغل الوظائف التي كانوا يشغلونها من قبل و « ان القبطي فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق في مصر . وهو في خطير يومي من ان يفقد القليل الباقى » (٥) . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولى القبط الوظائف الادارية قبل ان تنشر السلطات البريطانية فكرة انهم غير أكفاء لهم » . أن الأسباب التي أوردها المؤتمر الاسلامي في هذا الشأن هي ذاتها الأسباب التي ذكرها جورست المعتمد البريطاني في تقريره (٦) . وركز معظم اهتمامه في مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

في ضوء هذه الشهادات التي ذكرها كتاب انجلترا او قبط ، يمكن فهم حديث كروم عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطاني بهم مما أورده في كتابه ( مصر الحديثة ) . وقد وضع كروم هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الانجليزي » . وقال ان هذا التساؤل مفيد وهام ، وأن الرجل الانجليزي شديد الثقة بقضيته وبالآخر النهائى لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة الى

العقبات التي في طريقة والى من يرغب في صداقتهم ، والى نشاط العناصر العادلة له في المجتمع المصرى ، ثم يتسائل : من اقدر على محاالة الانجليزى من الجماعة التي تربط به برباط الدين والى قاست من اضطهاد المسلمين لها وأضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة ولكن مادمنا نتعامل مع الشرق غير المنطقى ، فلا يجب ان نندهش اذا وجدناها خطأة ، فالحقيقة ان القبطى .. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزى » . وذكر ان السبب في ذلك ان القبط كانوا ينتظرون من الانجليز - بحكم الجامعة الدينية - ان يعيشوهم في المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرتضوا هذا التمييز الذى يتناهى مع « العدالة » ، وأن القبطى يفهم العدالة بمعنى خاص هو أن يتميز عن غيره . وأشار كرومرو إلى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين وأحوالهم محل القبط فى الإدارات ، وبرر ذلك بأن الانجليزى وجد - في الأيام الأولى للاحتلال - إن القبط عامة غير أصدقاء له ، أنهم كانوا يتبعون في أسلوب الإدارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرضون على كتمان أصولها ، وقاوموا الاصلاحات الحديثة التي أدخلها الانجليز في هذا الشأن : ثم انه بعد أن استطاعوا إمد الاحتلال بدا القبط يعترفون بمعنايا الإدارة البريطانية ، وأن بطرس غالى أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفي صدد تفاؤل كرومرو من « اصلاح القبط » أشار الى دور بعض التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التي أنشأتها (٧) .

وأعم ما يلاحظ هنا ، أن السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية في البلاد التي احتلها الانجليز ، كانت تتميز بالبرونة الشديدة . وأنه اذا كان من المعرف ان السياسة الاستعمارية التقليدية تحصل عامة في جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك اثارة الشقاق الدينى أو القومى بين الجماعات البشرية المختلفة في اي بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملاحظ ان الانجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف – على ما سيبين – ولكن بغير حرص على ان تكون وسيلة اثارة الشقاق هي الاعتماد على الأقلية . وفي الهند مثلا ، يذكر نهر و ان السياسة البريطانية كانت « تجري على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » . ولكنها اتبعت في ذلك اساليب مختلفة ، وبعد ثورة ١٨٥٧ اعتبرت المسلمين في الهند أكثر نضالا وأكثر خطرا عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لازالت تراودهم . ولأنهم عزفوا عن الثقافة الانجليزية » ، فعملت على إقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر دعابة . فلما أقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفهم الروح القومية ، ولما بدات هذه الروح تندى الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متاخرين من الناحية الثقافية ، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على ان تخص

ال المسلمين بحظرتها لبعدهم عن الحركة القومية الجديدة ، « واستمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعمت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التي اتخذت صيغة هجومية تضالية .. » وقد ذكر فالنتين كيرول في كتابه « أضرار الهند » ( سنة ١٩١٠ ) « لعله يمكن القول بشدة انه لم يسبق لسلمي الهند ان ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطامعهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطاني ورسوخه واستمراره » (٨) .

وبالنسبة المصر ، فإن حديث كروم يفهم منه أن النهج الذي « يبدو صحيحا » هو تحالف الحكم البريطاني مع الأقلية بسبب بوهها إقليه ، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطاني من أواصر الدين الواحد . وأنه مما يفيد الاحتلال أن يعمل بهذا على اثاره التفرقة الطائفية وأن يكون له من هذه الأقلية ( قاعدة سكانية ) تدعم قاعدته العسكرية ومبرارها السياسية . ولكن هذا الذي « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرخ كروم ، فلم تعمل على أن تجلب إليها قبط مصر منذ بداية الأمر ، وارجع كروم السبب في هذا العدول إلى أمرين هما « لا منطقة الشرق » و « العدالة الأنجلizية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه أن الأمر ليس أمر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين النوام ، مصحوبة بمحاولة لاستخدام قلة من القبط ترتبط ببعض التبشر الأمريكية ، وفئة من المسلمين الأغنياء تعلموا في المدارس الأجنبية . وإذا كانت لا منطقة الشرق التي ظهرت أيضاً في الهند بعد ثورة ١٨٥٧ باقصاء الأقلية المسلمة » فإن لا منطقة الشرق لم تعد تظهر في الهند في أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يستمدون على المسلمين ، كما لم تظهر في بلاد شرقية أخرى مثل فلسطين . والمهم في حديث كروم السابق ، أن الاحتلال الأنجلزي لم يجد ترحيباً من القبط عندما بدأ ، وأن السياسة البريطانية بادلته ذات الموقف .

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع إلى سببين أساسين :

أولهما : أن السياسة التقليدية في الاعتماد على الأقلية ، تكون أنجح ما تكون في البلاد التي تستقر فيها الخلافات الطائفية - دينية كانت أو قومية - بين المجموعات الأساسية من سكان اي بلد . وإذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد قولاً اية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فإن ما يمكن الجزم به في يسر ويغير نزاع ، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه في بلاد أخرى ، ولا كانت بالدرجة التي، يمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجيء الاحتلال . ويمكن هنا الاشارة إلى ما يقوله « البرت حوراني » في كتابه « الأقليات في العالم العربي » من أن الأقباط مصريون كاملون كغيرائهم المسلمين ، وأن لهم ذات

الانتيمات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة ، وأئم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا قط أن يرموا بثقلهم مع الانجليز كحملة لهم ضد « السيطرة الإسلامية » ، وأنه اذا كان صحيحاً أن أفراداً من القبط يتعاونون مع الانجليز . فإن الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطني تم مع الوفد . ويذكر حوراني انه من المحتمل ان يكون السبب في هذا الموقف يرجع الى ان القبط تحققوا من أنه عاجلاً أو آجلاً سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين (٩) . على أنه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير ان الانجليز كانوا في العشرات الاولى من سنى الاحتلال يعلمون على تأييد وجودهم في مصر وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة في العالم . نشروا لا يبدو وقتها أنه كان سيتغلص في مدى قصير . كما ان السبب الذي يسوقه الاستاذ حوراني لا يفسر أن كثيراً من الناصرة السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظروا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطاني القبط على هذا الموقف ، كما وجد انهم يشغلون من وظائف الدولة – باعتراف الكثرين – مناصب كثيرة بغير ان يسبب ذلك سخطاً وتذمراً شديداً بين المسلمين . وادى هذا بالسياسة الانجليزية الى ان تعدل عن المنهج التقليدي وجذب الأقلية اليها ، الى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقاً في المدى الأطول نسبياً .

وتمثلت هذه السياسة ، في ان تعمل السلطة البريطانية – من خلال الحكومات المصرية التابعة لها – عن ان تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدرج ، وأن تشير في الناصرة الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير «العدالة الانجليزية» التي أشار إليها كرومر ، والاحساس بالغوارق الدينية ، وحق «الاغلبية» في المناصب الرئيسية ، مع تقدير ان هذه السياسة ستلتتصق تلقائياً بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من المنصر القبطي جزاء مالم يجد من صدقة لهم ، ويعتمدون على جاليات وأقليات أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن ثور مشكلة «اضطهاد القبط» او «استبعاد القبط» ، وتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الدائم لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط إليهم . ثم ثور المشكلة فتتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميه من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حدثه عن عدم صدقة القبط بالانجليز في بداية الاحتلال ، انهم مع الوقت «بدأوا يفهمون أنهم يجب أن يعتمدوا على قدراتهم الخاصة ...» ثم تحدث عن بطرس غالى كمثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمعروف أن بطرس غالى كان من غلاة التشيعيين للانجليز بين الساسة المصريين ، لكنه هو المثل الذي يقدم للقبط اشاره الى ان طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطأ من شقاق بين القبط أنفسهم ، بين اتجاه الكنيسة الذي كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمي إلى تعليص نفوذ البطريرك لصالح المجالس الملاية ، وذلك في نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة عديدة منها ما يرمي إلى ترشيد إدارة أملاك البطريركية وتحضير الجماعة ، ومنها ما يرمي إلى إضعاف نواة التجمع القبطي الدينية ممثلة في سلطة البطريرك ، والنواة التي ترمز إلى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الramia إلى تفكيك هذا التجمع الديني . وأيا كان المضمون الحقيقي لكل من الاتجاهين ، فقد كاد أن يكون من أثاره بذر بذور الانقسام بين القبط . وكان بطرس غالى على رأس الاتجاه المناوئ للبطريرك ، وأدى الصراع إلى نجاح هذا الاتجاه في أن يستصدر قراراً بنفي البطريرك وتجريه من سلطاته مدة زادت عن العام .

وبعد أن لاح في الأفق أن بلور «مسألة قبطية» تتشكل ، عمل الانجليز أن يظهروا بمعظمه الداعفين من «الإقليميات» في مصر ، وخاصة عندما نشب ثورة ١٩١٩ ، ولكن باعت المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطني الصارم الذي اتخذه جموع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التي اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادتها في هذه المسألة .

**ثانية:** لم تكن مصر قط مقصورة الأثر على نفسها ، أو منفلقة في حدودها الإقليمية تائراً وتأثراً . وكان مصر قبل الاحتلال وبعد نفوذ ديني ذو فاعلية ، وكانت مركزاً للاسعاف الشعاف والديني ومهبطاً للدارسين في الأزهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمي الهند والاقasan وشمال أفريقيا وغيرها . ولاشك أن ادرك الانجليز أن آية سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلمي» مصر ، ستترك أصداءها في نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصراً من عناصر الفرقة في وجه النفوذ البريطاني والسياسة البريطانية لدى الأمم الشرقية الأخرى ، التي تدين غالبية شعوبها بالإسلام .. والمعروف أن الانجليز لم يحتلوا مصر للذاتها فقط ولكن لوقعها الجغرافي أيضاً ، وباركتها المؤثر في شعوب الشرق القريبة منها . وفي تلك المرحلة كانت الجامعة الإسلامية الدينية لازالت ذات تأثير وفاعلية في قلوب الكثير من هذه الشعوب . ومعاملة المسلمين في آية بقعة يلقى حداها في سائرها، بله أن تكون هذه المعاملة في مصر خاصة الأزهر والثقافة الدينية الإسلامية .

وكان للإنجليز ، في خواتيم القرن التاسع عشر وبعده ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الأوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمي الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهي سياسة لا يرجح أن تنبع إذا أشييع

لدى مسلمي الهند أن الانجليز يطشون برسفاء دينهم في مصر ، مما يلقى لديهم حادل الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التعرفة بين مسمى الهند وهندوسها يرتبط بتعوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لا يتحقق الا بتعوية الانتماء الديني لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتعوية هذا الانتماء يعني بالضرورة ارهاف مشاعر مسلمي الهند تجاه المسلمين غير اليهود من رعايا الخلافة العثمانية ومصر وغيرهما . ولهذا لا ينبغي أن تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمي مصر مما قد ينفر مسلمي الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم المادفة لارث «الرجل العثماني المريض» وللسبيطرة من بعده - او اثناء حياته العليلة - على اسلام الخلافة العثمانية وشعوبها التي تدين بالاسلام . والرباط الديني الاسلامي هو اساس قيام الخلافة العثمانية وأساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ «يه» سياسة في مصر تفهم على اساس العداء او الاضطهاد للمسلمين حذر ان يزيد السخط ضدها في مناطق ت يريد السيطرة الاجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة : فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارتباط بالخلافة العثمانية ، كانت لازالت ذات اثر في مصر . وكانت بريطانيا تعمل على اضعاف هذا الاثر ، اقتاصا لمصر وعزلها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاصة لها . وكان اتخاذ اي سياسة تنتهي على نوع من العسف او الاضطهاد لمسلمي مصر ، مما سيترتب عليه ودود فعل في ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ، وازدياد مشاعر الاستناد الى الدولة العثمانية . ولم يكن الانجليز ليغامرون بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يغامرون بالظهور أمام الرأي العام الاسلامي بسياسة ذات لون صليبي تحفي مشاعر العداء للصلبية القديمة ، لم يكونوا يغامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جلب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل ان القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطاني بروح الصدقة .

ومن هنا يظهر الاساس لما لاحظه «ليتو» من أن السياسة البريطانية كانت تتوجه او تحاول ان ت العمل على تأليف قلوب المسلمين في مصر . وهذه السياسة هي ذاتها التي حاول نابليون - فور دخوله الى مصر - أن يطبقها فيها . وهذا جوهر مأساة كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الاغلبيّة ، والحاصل - كما سبقت الاشارة - أن الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدامهم ، عملوا على أن يستخدموا بدلاً عنهم مجموعات صغيرة من الشماميين غير ذوي الجذور الوطنية القوية في مصر او في الشام ، والذين تمزج فيهم المسيحية بالغربية او الوطنية ، كما استخدموها بعض قنوات المصريين من ذوى «الشمائل التربية» ، من قبط تعلموا في مدارس التبشير

او مسلمين تعلموا في ذات المدارس او في المدارس العلمانية الاجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركائز الطائفية الدينية ، ركائز طبقية من فنادق «الدواب» و «الاعيان» ، وانحوا من هؤلاء منها نبئهم في مصر . تم عملاً من هذا افتتاح على تغويه المشاعر الداتيه بين المسلمين والقبط ، تغويه من نسبتها ان بوادي الى التعرفه الطائفيه ، ودلت من حارس خطفهم من انجذاب المسلمين والقطبي .

وفد كتب «ليدز» يقول ان المسلمين لم يستطيعوا ادراراً خضور هذه السياسة ، «كان من الصعب ان يتوفع من الشرقيين انه عندما يرى المسلمين فرقه في تولى جميع المناصب الرئيسية في البلد ، ان يفعلوا اي شيء لافساع الحكم البريطانيين بان فكرتهم الدبلوماسية المفضلة لهذا الوضع هي سياسة خاطئه معيبة في الأساس» (١٠) . وذلك يمكن ان يعني بالفاهيم الحديثة ، ان التنافس البيروقراطي ضيق الافق قد حال دون ادراراً خطورة السياسة البريطانية في هذا الشأن . كما ذكر «ليدز» كسبب ثان لعدم تبني الرأي العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد على كان يعتمد على النبط في تحصيل الفرائض ، ودون يعين منهم معاونين له في حكمه ذي الطابع الاستبدادي ، وأن ادراراً هذا الامر ي عدم «سبباً لما يمكن ان يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط في المناصب الرئيسية» (١١) . ولاشك في صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن مايتعين ملاحظته ، ان السبب الاول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمناصب الكبيرة الى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية واثارة الفرقه بين مسلمي مصر وقبطها . وأن اسباب الثاني تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الدين اعانياً حكم محمد على الاستبدادي وتحولاته من سبقوه ضد الجماهير .

## ثانياً :

الجانب الثاني من السياسة البريطانية تجاه الاقليات في مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الاجنبية و موقف الانجليز منها . والحاصل انه عندما احتل الانجليز مصر ، كانوا يسعون للسيطرة الكاملة عليها . ولكن وجود الامتيازات الاجنبية شكل عقبة قوية في وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفي وجه اي اجراءات تتخذه السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصري على النحو الملائم لسيطرتهم ولصالحهم ، وبعبارة كروم «وجدوا أنفسهم (الانجليز) محصورين في كل اتجاه بتلك الامتيازات التي كانوا هم مع غيرهم من الامم الاجنبية يتمتعون بها» (١٢) . ووقفت الامتيازات الاجنبية حجر عثرة في وجه اي تنظيم اراد الانجليز وضعه في نظم الشرائب او الادارة او الفضاء ، وفي مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز ان ينقعوا من هذه

الامتيازات . ولكنهم لم يتمكروا خلال السنوات العشر الاولى من الاحتلال ، ان ينجزوا أكثر من اصلاحين اثنين محدودي الاممية ، الاول يتعلق بالحق في اصدار تشريعات عامة في بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختلطة (بدلًا من استلام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات) ، والثاني يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم الدمنة والرخص على الاجانب ويدرك كروم أن كلًا من خصوم بريطانيا وأصدقائها وقفوا ضد الفاء الامميات أو تعديلها . وكان كروم يرى أن ماقضده التنظيمات في مصر - تحت حكم الاحتلال - هو وجده جهاز تشريعي قادر على اصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وأن الامتيازات الاجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى أن نظاماً للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» اي على استلام موافقة الدول الاجنبية (صاحب الامتيازات) على كل تشريع ، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعي الى طريق مسدود (١٣) . ولمذا لم تستطع بريطانيا أن تفرض هيمنتها الكاملة على مصر - اهليين وأجانب - مع قيام هذه الامتيازات .

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودي» الذي اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا في مصر ، نظر اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا في مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات المانيا وبريطانيا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا في مصر . وبهذا الوضع الدولي ، الجديد الذي اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا في مصر ، بدأ الانجليز يطربون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى اجهزة الدولة بها ، مع العرض بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الاجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية في هذه المرحلة الجديدة في السعي لتحويل وجهة الرعايا الاجانب المقيمين في مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التي ينتسبون إلى جنسياتها ، إلى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطاني وحدها . وقد أسرار كروم في تقريريه السنويين اللذين أصدرهما عن سنين ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ إلى ما يراه ملائماً من نظم جديدة يمكن أن تستبدل بنظام الامتيازات ، وإلى ما يراه من تكوين جهاز تشريعي في مصر يصدر قوانيناً تطبق على المصريين والاجانب على السواء . (وكانت تقارير كروم السنوية قبل ١٩٠٤ غالباً من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقتراح كروم تكوين الجهاز التشريعي في مصر «باتخاذ هيئة مختلطة اجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها وبختار أصحاب المصالح الاجانب البعض الآخر ، ويتراءج عدد الجميع مابين ٢٥ ، ٣٠ عضواً على الا يكون للدول أجنبية سوى عدد معين» وان يكون لبريطانيا في هذه الهيئة من يمثلها من الوظيفين الانجليز في مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التي تسرى على الاجانب ، واقتراح الا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية (١٤) .

وذلك اخضاعاً لهذه الهيئة والمصالح الأجنبية التي تمثل فيها للسيطرة الانجليزية وحدها . وكان اهم ما جاء في تقرير ١٩٠٥ هو البقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورىقوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الاطراف في المحاكم المختلفة ، بالطريقة السابق الاشارة اليها ، واقتراح أن يكون تمثيل الاجانب في هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للاجنبي . مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم الفنصلية (١٥) .

ومن الواضح أن تمثيل الاجانب حسب المصالح المحلية في مصر ، وسيلة من وسائل ربط الاجنبى المقيم في مصر بمصالحه فيها من تبعطا بالولاية لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعدية<sup>١٦</sup> الوطنية للدولة التي انحدر منها . وهذا مما يمكن الانطهيز في مصر من ربط هؤلاء الاجانب بهم في مصر . وفي تقرير ١٩٠٦ ، زاد كروم اقتراحاته تحديدا ، واشترط في صاحب الصوت الانتخابي من الاجانب أن يكون مضى على سكته مصر ثلاث سنين على الاقل ، والا يقل مайдفعه من ضرائب أطبان وحوائد أملاك عن مبلغ معين (١٦) . وذلك حكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الاجانب في مصر من دولهم الام الى بريطانيا .

والمهم في هذا المجال أن كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعي أو الدستوري ، إنما يربطه بفكرة سياسية ، أساسها العمل على شهر الرعایا الاجانب القاطنين في مصر في مجموعة سكانية متزنة على نحو ما عن دولهم الأم وأوطانهم الأصلية ، ومرتبطة في مصر بسلطة الاحتلال البريطاني . فإذا كان نظام الامتيازات من شأنه أن يديم الرباط بين الاجنبي المقيم في مصر وبين الدولة التي انحدر منها ، باعتبار ما يكفله انتظامه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولصالحه في مصر مهما طال اتفاقه عن دولته : فلاشك أن القاء الامتيازات سيفصل او يضعف مع الزمن ارتباط الاجنبي ببلده الأصلية ، وهذا فدري كرومر أن تكون السلطة البريطانية في مصر هي وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم ، عن طريق المجلس التشريعي الذي اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقايد الحكم في مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويدرك كرومر في تقرير ١٩٠٥ انه بالنسبة للأوروبيين الذين جعلوا مصر موطنًا لهم ؛ فإنه راغب في حمايتهم من أية اجراءات تعسفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحملهم منها ، وأنه ليس أقل منهم أوروبية في الحرمن على كفالة هذه الحماية ، ويقول «إن الوضع الممتاز يضمنه لهم أن يعودوا بهم فوائضهم الخاصة ، بدل ان يعتمدو في ذلك على تقلبات السياسات الأوروبيية » ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين في خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم ... . ويشير الى أن المسؤولين في هذه العواصم المختلفة ، مما كانت نواباهم حميده ، فهم لاشك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم في مصر ، ثم شير الى افضلية اتخاذ القرارات في «أرض المشكلة» . (١٧) .

والمهم أيضاً ، أن هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لابد لها من فكره نظرية أو «فكرة فومية» أو نوع من «جامعة سياسية ما » ملائمة لها تستند اليها ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنها وأطار عملها في المدى الطويل ، وكانت هذه الفكرة هي النظرة الى مصر «الجمالية دولية» ، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والسيحيين والأوروبيين والآسيويين والبدو ... الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الأخير من كتابه ، « مصر الحديثة » عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه (١٨) . وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة ، وإنما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها » تمثل في المسلمين والسيحيين والأوروبيين والآسيويين وال أفريقيين . وقال ان الحكم الذاتي لمصر لا يتصور أن يكون عملياً أو قابلاً للتحقيق بغير اضرار بمصالح أي من هذه المجموعات . الا اذا قام على أساس انسحاب القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . وأسمى مصر « مصر دولية » ، وقال ان هذا الامر قد يستغرق سنتين او اجيالاً ، وأنه مالم يحدث فان اية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فإنه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، أن يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الأوروبيين . ويظهر من ذلك ان كرومر كان يرود له أن يتصور مصر على أنها ليست امة او جماعة سياسية مت米زة ، وإنما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعداده لهذه الجماعات تفادى ذكر « المصريين » . وهو عندما يطمس هذا الوجود المصري إنما يريد أن يطمس لدى المصريين الوجود الاجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لها واحد منها وجه اصالة على غيره ، وليس بعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لابد من تفتیت الجماعة الوطنية المصرية الى جماعات صفرة لا يربطها رباط وطني واحد . وبهذا التفتیت تبدو الكتلة السكانية الأوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بهذا على وضع منطلق ومرجع في إطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشاء مجلس تشريعي يمثل فيه الأجانب ، كان هذا ركناً من اركان هذا الفهم للجماعات المصرية . . وبقول كرومر للأوروبيين من ساكني مصر دفاعاً عن اقتراحه ، ان انشاء مجلس تشريعي اجنبي محلي في مصر بدلاً من نظام الامتيازات ، يرسى حجر الاساس للقومية المصرية بأحسن معانيها ، وبالمعنى العملي الوحيد لهذا التجربة الناضج » (١٩) .

وكان لابد لكرولر - انساقاً مع فكرته عن مصر كجماعة دولية - ان يعمل جده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وأن يعمل على صبغها بالصبغة الاسلامية باعتبارها حركة الجماعة الاسلامية ، وليس من الصادقة انه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه

انشاء المجلس التشريعي الاجنبي ( تقرير ١٩٠٦ ) تكلم كثيراً محاولاً اثبات ان الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ فلنا ان الحركة الوطنية المحررية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية » لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب في كون هذه الحركة مصبوغة صبغة شديدة بصفحة الجامعة الاسلامية . . . . ولكن في هذا التقرير الرسمي لم يستطع ان يتتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلاً كاملاً ، فلابد تحفظات على هذه الفكرة : مع تأكيد ان الدين اعظم قوّة حركة في الشرق وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة الشيفراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هي « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وأن المقصود بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال اجتماع المسلمين في العالم كلّه على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فإذا نظر إليها من هذا الوجه وجّب على كل الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراجبيه دقيقة . . . . كما أن الجامعة الاسلامية تعنى الخضوع للسلطان العثماني وترويج مقاصده ، وأنها « تستلزم بالضرورة الاحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر . . . . ثم يعود كرورمن ويعرف بوجود حركة وطنية ولكن ممتزجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان أن يقول أين تبتدىء أحدهما وتنتهي الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطني ونشاطه ويقول « رب قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فاجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التي يتصورها الحزب الوطني » . ثم يعود إلى اقتراحه البظري وهو « أن تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين في القطر المصري بغض النظر عن نظمهم وناته وأصولهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هي الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الائتمان . . . . » ثم يتكلم عن أنه لم يبق الا عائق واحد في هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التي يتحتم معها « اتفاقيات المصريين والأجانب القاطنين في مصر قسمين منفصلين كائهما جيشان متضادان ، ورد على ذلك أن طوائف الأوروبيين النازلين في بر مصر لا تتحد مصالحها معاً » . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى محلي يدخله الأجانب وأن « هذا المجلس خير واسطة تأول إلى اشتراك الطوائف المختلفة التي تسكن وادي النيل . . . وأول خطوة تؤدي إلى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقة ( ٢٠ ) » .

والحاصل انه رغم الآثار الطائفية التي حدثت من سنة ١٩٠٨ - ١٩١١ وانعقاد كل المؤتمرين القبطي والإسلامي ، رغم ذلك فإن كلّا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفي في المجالس النيابية رفضاً صريحاً . ولكن رغم هذا الرفض أيضاً ، فقد انشئت الجمعية التشريعية « بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣ » ، كجهاز استشاري للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى التوانين . وانتهت فرصة انشاء هذه الهيئة

الجديدة ليقرر التأnoon بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفي ، فكانت أول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها ورسوها هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف اللدون جوزست في مصر . وكان الحرمن عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفي – رغم الرفض الصريح له من الرأى العام القبطي والإسلامي ، كان ذلك كاشفاً عن هو صاحب الاهتمام الأساسي بتقريره .

والملاحظ أن تقرير مبدأ التمثيل الطائفي ، لم يكن مقصوداً به فقط تأكيد التفرقة بين الغبط والسلمين وغيرهم ، ولكنه كان أيضاً تقريراً لازماً لتبرير إيجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معاً ، باعتبار أن التعيين هو الأسلوب الذي يكفل تمثيل الجماعات السياسية أو السكانية التي لا يغطي طريق الانتخاب إلى تمثيلها . وأصطنان الخلافات الطائفية أمر نزム لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادي وتبرير وجوده ، إذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعددة أو غير متجانسة : ويبين وجوده لدى كل منها بوصف أنه الحارس لها الكثيل بسلامتها من جور الجماعات الأخرى . والقول بالتمثيل الطائفي يزدي إلى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات . ومن ثم يتبعه أن يعطي الحاكم سلطة التعيين في المجالس التالية منها من طفاف إية مجموعة على الأخرى . وبهذا يستار تأكيد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتدابه إلى جماعة محددة متميزة إلا إلى الجماعة الوطنية العامة ؛ وبهذا أيضاً تأكيد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر أن كان المقصود في تقرير مبدأ التمثيل الطائفي في الجمعية التشريعية ، أن ينحو مقدمة لتكوين المجلس الذي اقترحه كرومر من الإنجانب الطائفيين في مصر ، وأن يكون تمهدًا يسوعي تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلاً عندما تلقي الامتيازات .

وقد تم إعداد قانون إنشاء الجمعية التشريعية خفية من الرأى العام الذي كان يطالب بإنشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلي شامل واختصاص عن شريعي مطلق ، « ولم ينشر قبل وضعه في الصحف لكي تدرسه وتبليه ملاحظاتها عليه » ، ولم يعرض على الأمة كذلك لتبني رأيها فيه .. وظهر القانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه (٢١) .. وكانت الجازيت تقول إن الرأى العام بقى جاهلاً بالأمر حتى اللحظة الأخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذي سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما أن كلاً من الخديو واللورد كتشنر كانوا بعيدين عن مصر عندما صدر (٢٢) ..

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على أن « تؤلف من أعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، وأعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضواً . وأعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضواً منهم الرئيس وأحد الوكيلين » يعينون على نحو يكفل النيابة عن الأقليات والمصالح التي لم تتل نصيباً من

الانتخابات . . .» ونصت المادة الثالثة على أن الأعضاء المعينين وهم ١٥ عضواً (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : أربعة من القبط ، وثلاثة من عرب البدو ، وتجرين وظيبين ومهندسين واحد ، واثنين من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية (٢٣) رهكذا لم تشا السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة في مصر وهي القبط ، بل أضافت إليها أقلية أخرى هم عرب البدو . وقد عين بالجمعية من القبط قليني فهوى باشا ومرقص سميك بك وسنويت حنا بك وكامل صدقى بك (٢٤) . واللاحظ أن باقى المعينين لم يكن فيهم قبط واحد ، رغم أن صفاتهم في التعيين لا توجب أن يكونوا مسلمين ، كالاطباء والمعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مفهوى السياسة البريطانية في هذا الشأن ، أن كروم ركتب إلى كيتشرن في تاريخ مقاوم لتكوين الجمعية التشريعية يقول له «بالنسبة لأى تمثيل حقيقي للشعب المصرى ، تمثيل يمكن إلى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى» ، فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأشياء حكمة في هذه الفترة : هو أن ترك هذه المسائل كلها . . . ان التمثيل الوطنى في مصر – بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامـة – هو محض سخافة ، وذلك يرجع إلى سبب جد طبيعى وكاف ، وهو أن المصريين ليسوا آمة ، وأنه بقدر ما يستطيع المزعـآن أن يتبنـا ، فلا يـلدـو أنـهم سـيـكونـون آمة في آية ظـرـوف خـلـالـ مـدىـ حـيـاةـ ايـ شـخـصـ يـعـيشـ آـنـ . وـانـماـ هـمـ تـراـكمـ شـوـائـىـ مـنـ عـدـدـ مـنـ العـنـاصـرـ المـتـنـوعـةـ وـالـولـدـةـ» (٢٥) .

والحاصل أيضاً أنه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، أعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الإجراء استقلالها الأسـى . وعمل الانجليز خلال سـنـىـ الحـرـبـ علىـ اـعـدـادـ الشـرـوعـاتـ لـتـعـدـيلـ التـنـظـيمـاتـ المـصـرـيةـ بـأـسـرـهـ بما يـكـفـلـ لهمـ حـكـمـاـ سـافـرـاـ مـباـشـرـاـ كـامـلاـ فـيـهاـ . وـكـانـ منـ أـهـمـ بـنـودـ الـبـحـثـ ، درـاسـةـ الـإـمـتـياـزـاتـ الـاجـنبـيـةـ وـاقـتـارـاحـ الـحـلـولـ لـتـعـدـيلـهـاـ طـبقـاـ لـخـطـةـ الـتـيـ رـسـمـهاـ كـرـوـمـرـ منـ قـبـلـ . وـشـكـلتـ سـنـةـ ١٩١٧ـ لـجـنةـ لـدـرـاسـةـ نـظـامـ الـإـمـتـياـزـاتـ ، كـانـ مـنـ أـبـرـزـ عـنـاصـرـهـ سـيرـ وـلمـ بـرـونـايـتـ المـسـتـشـارـ الـقضـائـيـ (ـوـالـذـيـ توـلـىـ بـعـدـ هـذـاـ مـنـصـبـ المـسـتـشـارـ الـمـالـيـ خـلـفـاـ لـلـورـدـ سـيـسـلـ اـدـوارـدـ سـيـسـلـ)ـ . وـاعـدـتـ اللـجـنةـ كـثـيرـاـ مـنـ الـشـرـوعـاتـ وـالـتـقـنيـاتـ الـجـديـدةـ وـالـنظـيـرـاتـ الـتـيـ تـنـسـجـ مـعـ نـظـامـ الـحـمـاـيـةـ . وـاعـدـ بـرـونـايـتـ مـشـروـعاـ أـسـمىـ بـمـشـروعـ الـاصـلاحـ الدـسـتـورـىـ ، مـسـؤـوـاهـ أـنـ تـقـىـ الـحـمـعـيـةـ التـشـرـيعـيـةـ بـسـلـطـانـهـ الـإـسـتـشـارـيـةـ ، وـانـ يـتـكـونـ إـلـىـ جـانـبـهـاـ مـجـسـسـ يـضـسـمـ الـوزـراءـ الـمـصـرـيـينـ وـالـمـسـتـشـارـينـ الـانـجـليـزـ وـمـمـثـلـىـ الـجـالـيـاتـ الـاجـنبـيـةـ وـالـعـنـاصـرـ الـقـاطـنـةـ فـيـ وـادـيـ الـنـيلـ . وـتـكـونـ قـرـاراتـ هـذـاـ مـلـزـمـةـ بـعـدـ التـصـدـيقـ عـلـيـهـاـ مـنـ الـحـكـمـةـ وـبـعـدـ موـافـقـةـ وـزـيرـ الـخـارـجـيـةـ الـبـرـيطـانـيـةـ . يـذـكـرـ الـلـورـدـ لـوـيدـ تـلـقـيـاـ عـلـىـ هـذـاـ الـشـرـوعـ ؛ أـنـ كـانـ مـحاـولـةـ لـوـضـعـ مـقـرـراتـ كـرـوـمـرـ فـيـ التـطـبـيقـ ، كـماـ يـذـكـرـ أـنـهـ

إذا كان مشروع كروم سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات ، فانه عندما اعيد دات المشروع في صورة مشروع برونايت سنة ١٩١٨ ، لم يحظ بأى تأييد على الإطلاق من أى من الاتجاهات الموجودة . ويدرك الاستاذ الزراع ان هذا المشروع الذى ظهر للرأى العام فى نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الاسباب اليائة التى عجلت بالثورة » .

وبهذا يظهر مدى ما كان من خطة السياسة البريطانية على أن تبني أجهزة الدولة في مصر ومؤسسات الحكم فيها على أساس من التجزئ والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها ، وبما يسمح بذريان وجودها والوجود الأجنبى برمه في خضم الفوارق بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التي اصرت عليها كافة المقررات الانجليزية بالنسبة لانشاء المجالس التشريعية في مصر . كان لها فائدتان . اولاًها تعديل الامتيازات الأجنبية لصالحة السيطرة البريطانية المتردة على مصر ، وتوطين الاجانب القاطنين في مصر وتحويلهم من جاليات أجنبية إلى «أقلية مصرية» أو مجموعة من المجموعات السكانية في مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وتائينها تحويل الجامعه «الوطنية المصرية» إلى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وأن تبني مؤسسات الدولة على أساس هذا التعدد والانقسام الشعبي ، ولتحول الجامعة الوطنية إلى «جامعة دولية» حسب تعبير كروم ، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير إشلاء مفككة .

#### ناتئ :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية في هذا الشأن ، يتعلق بسعى بريطانيا «تبصير وجودها الدائم في مصر بحماية الأقليات فيها» ، سواء تمثل هذه الأقليات في القبط أو القاطنين الأوروبيين . وكانت تحرص على الاستناد إلى هذا «لبر الأمان الرأى العام الأوروبي لصياغة وضع مصر الدولى على أساسه» ، كما كانت تتخذه ذريعة للتدخل المستمر في شؤون مصر الداخلية . وإذا كانت مصر لا تعرف فروداً قومية ولا لغوية بين أهلها ، فلم يكن أمام بريطانيا إلا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتحيز الدينى من شأنه أن يستخدم أن يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تضم المصريين بالخلاف الحضاري ، وتمد بريطانيا بمسرات لانتكس في الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والتومية التي قامت عليها الجماعات فى أوروبا . بهذا عمل الانجليز على النظر إلى الأوروبيين من قاطنى مصر بوصف أنهم مسيحيون ، وباعتبار أن الغالبية من أهل مصر المسلمين تتصرف بالتعصب الدينى ضدتهم . وإذا كان السلوك «المجرى» لغالبية القبط إزاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤكد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت

على استخلاص حجة التعصب الاسلامي ضد مسيحيي أوروبا في مصر ، على أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط وال المسلمين .

وليس يغيب عن البال ، أنه في اوج اشتعال الثورة العربية ، وقعت مذبحة الاستندرية في «يونية سنة ١٨٨٢» ، قبل احتلال الانجليز مصر بأسابيع معدودة . ويدات المذبحة بشجار بين أحد المالطين من رعايا الانجليز وبين مدارى من الاهلين حول اجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الاوربيين و ١٦٣ من الاهلين (٢٦) . واستغل الانجليز الحادث في حملة مركزة على التعصب المصرى ضد الاجانب ضد المسيحيين ، وقدر له أن يصبح التمهيد للتدخل انبريطانى السلح فى مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث سلاحا يرتفعه الانجليز في وجه المقاوض المصرى اذا طالبهم بالجلاء ، مدللين به على ما يمكن ان يتحقق بالاجانب من اخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة المصرية . وكان هذا عين ما اكده كيرزون وزير الخارجية البريطانى في مفاوضته مع عدلي يكن سنة ١٩٢١ ، عندما ذكره بحادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواى (٢٧) . ولم تكف تقارير كرومر والدعایة الانجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الدينى وكراهة الاجانب ، واستغلت في ذلك حادث دنشواى وغيره من الحوادث الفردية .

ويمكن لقارئ التاريخ أن يلحظ ، أن حادث دنشواى كان علامة هامة من علامات الطريق ، في توجه السياسة البريطانية الى اثاره مسألة التفرقة الطائفية في مصر ، والطعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة . لقد وقع حادث دنشواى في يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . واثير الموضوع بمجلس العموم البريطاني بعدها ب أيام قليلة ، فلم يجد كل من أدوار جرائى وزير خارجية بريطانيا والlord كرومر ، لم يجدا دفاعا يدافعون به بشاعة المثلك البريطانى تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو اثر من آثار التعصب الدينى لمسلمي مصر ضد المسيحيين الاوربيين . وقصدت السياسة البريطانية من اثاره هذه «الاتهمة» الى صرف الانتباھ عن مثلك الاحتلال البريطاني في دنشواى الى النهى على المصريين بما تشير فكرة «التعصب» من معانى العداوة والتختلف معا ، والى استنارة الرأى العام الاوربى ضد المصريين ، بتصویر ان الحركة المصرية لاتخصل الاحتلال البريطاني بالمقاومة ، ولكنها تعادى المصالح الاوروبية عامة .

يدرك الاستاذ ميخائيل شاروبيم ، بعد أن حکى قصة دنشواى بتفصيل شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانجليز ملأى بآيات الطعن والتهديد ، وكلها يقول ان التعصب الدينى ضد الاحتلال واصحابها قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها اليد التي تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا ترك و شأنها لا تثبت أن تقلب كل نظام احدثه الانجليز في مدى الأربعه وعشرين سنة رأسا على عقب . وقام صاحب سياستهم في دار ندوتهم يقول ان ذلك التعصب أصبح

عاماً شرط مستطيراً ، فلابد من إيقافه عند حده ، ولابد من مراقبة أصحاب الصحف الداعية إلى الجامعة الإسلامية ، العاملة على إعلاء منار الإسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم يربز الأمر إلى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق . بأن يكونوا على أهبة السفر إلى مصر ، قالوا لأن الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلاً أكيداً إلى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعية الفاسدية ، أو أن تكون للمصريين أنفسهم لا لغيرهم » (٢٨) .

وكتب الشيخ علي يوسف في المؤيد ، أن انها المصلحة بالتعصب الديني في دنشواي هو خطأ مقصود بذاته لتخفيض شأناعة ما فعنه الاحتلال الذي الرأى العام «أن اللورد كرومر وجد من هنا المضيق الخطر فرجا له ولو زير الخارجية في جلسة ثلاثة ، فاتهم الامة المصرية كلها بالتعصب الديني على الأوروبيين ....» . وذكر أن أدواره جرأى لم يجد ما يسكن به نائرة المعارضين له على حدث دنشواي . إلا أن يتم لهم المصريين بالتعصب الذي يخشى شره على شمال أفريقيا كلها ، وأن كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنها نعى على المصريين أنهم مصابون بعمق ابدي مرجعه إلى «الجمود الديني الذي يقف بأهلة إلى ماقيل ألف سنة للوراء» . وأن الانجليز لجأوا إلى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المثلثة بالنسبة لمصر بعد وفاةهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين . اذ استبدل كرومر في تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلاً دالما ، ويدعم نفوذ الخديو (تمرير نرمو ١٨٩١ - ١٨٩٢) إلى الطعن في سلطته الشخصية (تقرير ١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، كما استبدل بتفكيره أن مصر وطن للمصريين خاصة ، فكرة أنها مشاع بين جميع الفئاصير فيها مع بقاء الامتيازات الأجنبية لزلاها (٢٩) . وكتب مرة يدرا تهمة التعصب بقوله إن التعصب المعروف عند الغربيين عن أهل الشرق ، هو أثاث روح العداء من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على المدوان . وأنه اذا قيل أن حدث دنشواي هو ظهر لهذا التعصب ، بأن «في البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاوز اهلوها في المنازل ويشاركون في المرافق ويتنافسون في الاعمال ، فلم تكن بين المسلمين والاقباط تلك الروح الشريرة ...» . ونفي التعصب عن المصريين بحجج لا تخلو من طرافـة ، وبما يعني أن التعصب أو العصبية ليست شراً كلها ، إنما هي روح التماسك ضد الاحتلال القومي ، وهذه العصبية التي تفتقد مصر خيراًها المعتدل ، لا وجه لآثاره التهمة عن قيامها بشرها المتطرف . وقد وفـد على مصر أيام محمد على طوائف من المسيحيين الغربيين والشـرقـيين من أوروبا وسوربيـن وفرنسـيين وأيطـاليـن وإنجـليـز وأمـريـكيـن ، ومن بروـتسـتـانت وكـاثـوليـك وارـثـوذـوكـس ، ومن عـمال وـتجـار وـصـنـاعـة وـهـمـلـ وـمـتـشـرـدـين ، فـكانـ مـنـهـمـ الـوـظـفـوـنـ ، وـكـانـ مـنـهـمـ رـئـيـسـ وـزـراءـ هـوـ نـوبـارـ المـسيـحـيـ الـأـرـمـنـيـ الـلـذـيـ كـانـ يـرـأسـ اـحـتـفـالـ مـثـلـ هـذـاـ التـسـاهـلـ ، فـيـرـأسـ اـحـتـفـالـ دـيـنـيـ مـسيـحـيـ مـسـلـمـ أـوـ غـيرـ مـسـيـحـيـ ، «هـلـ الـأـمـةـ الـتـيـ تـرـبـيـ اـبـنـاءـهـاـ عـلـىـ أـبـدـيـ الـإـسـلـامـ

من غير دينها . . . . . تعد متعصبة» ، وتساءل كيف بعد انصرافهن متعصبة؟ والارواح يبكون الخمور ويربون الخنازير والبنوك تعامل بالربا الحرام في الاسلام ، «أيها المدعون ، راقبوا الله في امة رزئت بالاهمال في شؤونها حتى، انحلت عرى، العاجمة بين افرادها ، وذهبية منها ورب العصبية ذكر كل شيء . والعصبة قيام الطوائف وقيام الجماعات وقيام الارهاب . فحسبكم علکم میم هذا الاحتلال أن تهموها بالتعصب في أشد حالاته . أباذاعون . أقبأ الامة في امة منيت بالاحتلال الاجنبي القسوى ، وهو يريد ان يتنهض الفرس ليحدث فيها الحدث الاكبر فيقضي على بقية استقلالها» (٣٠) .

وذكر مصطفى كامل ان جادلة دنشواى بددت ادعاء كرومر الذى لم يهل، من تكراره اعوااما طويلا ، من ان امراء مصر وكبارها هم وحدهم من يقاوم الاحتلال لانه سليم سلطانهم ، وان الفلاحين من جمهورة المصريين يحبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواى تكشف صداما عنينا بين الفلاحين والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العدول عن دعوahم السابقة الى دعوى التعصب . وذكر ان التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا، وهو تهمة مفتراه . لأن الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبي عليه الصلاة والسلام من مسيحية ، ولأن «المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ، فان المسلمين ماشوا قرروا طوالا مع اخوانهم المسيحيين من الابساط . . . .» . وذكر ان انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الأخرى طبيعي ، وانهم يتمسون أن يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها أربطة بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لأننا نعرف حق المعرفة أن وجود مثل تلك الامور قد يجمع كلمة اوروبا ضدنا . . .» (٣١) .

ورد مصطفى كامل، علم، تهمة «التعصب» بانها اثيرت في صدد حادث دنشواى ، وطالب مثيرى الاتهام بأن يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل قامت مظاهره واحدة ضد المسيحيين» ؟ وقال، «ان كل ماقدمه جناب اللورد (كرومر) من البرهان لانجليترا هو كتاب بدون أعضاء قيسى ان تتبه مسلم . . .» (٣٢) .

على ان الانجليز بعد حادث دنشواى خاصة ، استمروا بمصريين على زعمهم ، وأفرد كرومر لهذا الامر فصلا من تقريره السنوى عن «المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٦» (٣٣) . فقال ان مايسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لإيزال الى يومنا هذا من قبل الناميات من الخارج لا من الناميات من الداخل (في اصطلاح علماء النبات) لانها تجت عن مخالطة مصر لاوروبا . على أنه كان لأبد للدعم هذاؤ الرعم من تقديم البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شاروبيم في تطبيقه على سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات» وقد بدل من سياسته مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف

انه ؛ مة وخططها ، فكان من وراء عمله هذا ان وقعت الفرقة بين المسلمين والنصارى ، وبفت حدا ليس له مثيل في تاريخ الامة قبل الاحتلال ، حتى انخمت عقول الكافة بسذاجة ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم ... . ثم تحدث عن جورست الذى حل محل كرومر بقوله «كانت طوالع سياسة غورست بعد ارتقائه منصبة التفريغ بين العنصرين الاواليين ... وقد تقمصت هذه الروح في الاجسام وتسربت الى اهل المناصب واصحاب الخطط والقضاء والاموريين وماجت سائر دواوين الحكومة بمساورة هذا الشر المقيم .. واتصل هذا بالعامة والسوقه وسرى بينهم ...» (٤٤) . ويحكى شاروبيم في احداث ١٩٠٨ انه لما اثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال في مصر «فما هي عشية او ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل تلاما من كلام وزير حربهم ، فإذا به في وسط دار ندوتهم يقول بعد تلام - وعندي - أن صاحب سياستنا لا يسلم باتفاق عد جيش الاحتلال في ديار مصر ، بسبب الخطر المستمك في تلك الديار ، اي خطير اختلاف العناصر والاديان ...» ثم تحدث في شيء من التفصيل عن مظاهر الشقاقي بين المسلمين والاقباط الذى ثار في وضوح سنة ١٩٠٨ وقال «لا اخطيء اذا قلت ان هذه الخجولة المزعجة من وراء امررين ، الاول نشر كتاب اللورد كرومر الملوء بالاطعن على الاسلام في هذه الاونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب اوروبا عامة ، ان المصريين لا يكرنون شعبا يصح ان يؤخذ برأيه ، وانما هم خبيط متباين متبايد متفرق اخلاقا ودينا وطبقا وموالاته ... وكلهم يتباين بالأديان ويتعادي بالماذهب . والثانى تقاعس السير غورست وتحريكه للفتن من وراء الستار كلما رقدت او ذهبت أسبابها . نهذان السببىان وبهما ثارت الاحتقاد ونامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الاحزاب عن السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال واعمال اهل المناصب واصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة في امر الاديان والمحاجة في تفضيل دين على دين وتقييدة على اخرى وهم لا يفقهون . وقد ذهبوا مع الانحراف والحقود وماجوها بمساورة البغي والباطل ، وخفى عنهم ما يجرى عمل غورست من الامر والسففة ، كما خفى على الامير ورجال قصره والمتفقين حisel عرشه ، والله سبحانه الامر من قبل ومن بعد» ١٢٥ .

### الانجليز وثورة ١٩١٩ :

وللحانصل انه عندما اضطرر الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ الى الافتراض باستقلال مصر ، حرصوا على ان يعتقدوا في هذا الاعتراف التحفظات الاربعة المشبيرة التي تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهي حماية الواسلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « - حماية المتسلّح الاجنبي في مصر وحماية الاقليات » . هو اهم مبرر يصلح عمليا للتدخل في اخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولو صم مصر امام الجماعة

الدولية بالتهمتين التفتيديتين وهم التعصب الديني وكراهة الأجانب . واثناء مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الإنجليز مشروع معاهدة ، جاء الفصل العاشر منها بعنوان «حماية الأقليات» . ونصت المادة ٤٤ منه «تعهد مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لا رواحهم وحرি�تهم من غير تمييز بينهم بسبب مولد أو جنسية أو لغة أو جنس أو دين . ويكون لجميع سكان مصر الحق في أن يؤدوا بحرية تامة في السر والعلن شعائر ملة أو دين أو عقيدة مادامت هذه الشعائر لاتنافي النظام العام والأداب العامة» . وجاء في المادة ٢٥ ، «جميع أهالى مصر متساوين أمام القانون . وكل منهم أن يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو الدين . اختلاف الأديان والعقائد والمذاهب لا يوزع على أي شخص من أهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسية كالدخول في الخدمات والوظائف العامة والحصول على القاب الشرف ومتزاولة المهن والصناعات » . ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الأقليات بقولها «أهالى مصر التابعون للأقليات الجنسية أو الدينية أو اللغوية لهم الحق في القانون وفي الواقع في نفس المعاملة والضمانات التي يسمح بها غيرهم من الأهالى . ولهم على الخصوص كما لغيرهم الحق في أن ينشئوا أو يديروا أو يراقبو على تنفيذهم معاهد خيرية أو دينية أو اجتماعية ومدارس أو غيرها من دور التربية ، كما أن لهم الحق في أن يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وأن يؤدوا فيها شعائر دينهم من غير قيد» (٣٥) .

وإذ يبدو جلياً شلوداً أن تتضمن معاهدات بين دولتين أحكاماً تتعلق بالنظام الداخلي لأى منهما . فقد كان هذا الشلود هو عين ماعملت السياسة البريطانية على أرسانه دعماً لسلطانها في مصر . والنصوص السابقة جلية فيما قصد منها من إثارة الانطباع بما تهم به مصر من تعصب ديني وكراهة للأجانب ، وهي جلية في تأكيد أن بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ، ولكنها حامية «الأقليات» المصرية من تعصب الأقباط ضدتهم . وأهم ما تضمنه هذه النصوص أيضاً أنها تضع الأجانب والأقليات في سلة واحدة تمسك بها بريطانيا ، وأنها تحاول أن تمكن لنشاط البعثات التبشيرية أن يستمر وينمو بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها في ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف الإنجليز على تنفيذها ، وأنها تحاول أيضاً أن توجد الملاعنة القانونية الدولية والداخلية لتوليد أقليات عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال العجاليات الأجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريسها في المعاهد .

والملاحظ أيضاً أن التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذي يضمن للأقليات الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التي لغيرهم «في القانون وفي الواقع» هو بلفظه التحفظ الذي ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ (٤) وعارضه عبد العزيز فهمي في لجنة الدستور منها إلى ماقتها لفظة «في الواقع» من تدخل في تفاصيل النشاط الداخلي المصري .

على أنه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية ، أمام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطاً ومسلمين وتكون الوفد المصري باعتباره المؤسسة السياسية الأم العاضنة لوحدة الشعب المصري بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد في مستوياته المختلفة وفي قمة قيادته من القبط والمسلمين . وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتفالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد أهام سياسات التفرقة ذرائع لإثارة الطائفية او التدخل في شؤون مصر الداخلية بمثل هذا البرد . وبهذا يلاحظ نـ مشروع كيرزون الذى سلفت الاشارة اليه ، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الأقليات أو غيرهم . ويذكر البرت حورياني أن آية حكومة مصرية لم تقدم أى تعهد يتعلق بالاقليات في آية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد اتت معااهدة ١٩٣٦ خالية من آية اشاره لهذا الامر (٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ ١٩١٩ على الاختصار - ضد الاعتراف بأى تحفظ دولي فى شأن الاقليات المصرية أو الوجود الطائفى فيها . واصر المصريون ببطءاً وسلمين على أن يبقى هذا الامر فى اطار الوحدة الوطنية لا يتجاوزه ، وعلى اكتار صفة اية قوة أجنبية فى التدخل بشانه او الاشارة اليه . واللاحظ ان تقرير اللورد ملنر الذى وضعه خلال احداث ثورة ١٩١٩ وعمل فيه على أن يتلمس كافة نقاط الضعف فى الحركة الشورية وفي قيادات الحركة الوطنية ، لم يشر أى اشارة الى مايفيد بريطانيا فى هذا الشأن . وكانت ثورة ١٩١٩ ذات اثر حاسم في امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه الشورة ممثلة في الوفد المصري ، دورها التاريخي الكبير في مزج المصريين جميعاً في اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطني العام من السنين وانتعط ويفضل تشكيل قيادته منها ايضاً وبفضل نشاطه الوعى الدلوب . كما كان للقيبط الدين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد اثرهم الحاسم في افساد ذرائع التفرقة الطائفية في مصر .

## المراجع

- (١) ذكر كرومر في تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للأستاذ سايس وقدمه بقوله « الأستاذ سايس الذي نسخني أن يمه من أعلم الثقات الأوروبيين في هذه المسائل » الترجمة العربية للتقرير ، طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ .
- Modern Sons of the Pharaohs, S.H. Leeder, p. 331-338. (٢)
- The Story of the Church of Egypt, E.L. Butcher, pp. 428-429. (٣)
- (٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها . بوتشر . « الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، من ٢٤٢ Copts and Moslems under British Control, Kyriados Mikail, p. ١٩. (٥)
- (٦) المرجع السابق . قرياقص ميخائيل من ٧٧ .
- Modern Egypt, Cromer, Vol 2, pp. 208-212. (٧)
- (٨) قصة حيائى لجواهر لال نiero . الترجمة العربية ، طبعة بيروت من ٤٤٥ - ٤٤٦ . ويمكن أيضاً الرجوع في هذا الأمر تفصيلاً إلى كتاب : Indian Moslems, A Political History (1858-1947), Ram Gopal
- والكتاب لفلاطين شبرول . Indian Unrest
- Minorities in the Arab World, A.H.H. Hourani, p. 40-51. (٩)
- (١٠) ليذر . المرجع السابق من ٢٣٤ - ٢٣٥ .
- (١١) ليذر . المرجع السابق من ٢٣٢ - ٢٣٣ .
- (١٢) كرومر . المرجع السابق من ٤٣٠ .
- (١٣) كرومر . المرجع السابق من ٤٣٣ .
- (١٤) الامتيازات الاجتماعية لمحمد عبد البارى من ١٧٠٠ .
- Egypt of the Future, Edward Dicey, p. 201-205. (١٥)
- (١٦) تقرير كرومر عن مسحة ١٩٠٦ - الترجمة العربية طبعة المقطم ١٩٠٧ ص ٤١ .
- (١٧) كرومر . مصر الحديثة . المراجع السابق من ٤٣٨ - ٤٣٩ .

- (١٨) كرومر . المرجع السابق ٥٦٨ - ٥٦٩ .
- (١٩) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ٤٢٩ .
- (٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ . المرجع السابق من ٩ - ١٥ .
- (٢١) محمد فريد عبد الرحمن الراقي . من ٢١٣ .
- With Kitchner in Cairo, S.M. Mcsely, p. 67.
- (٢٢)
- (٢٣) الدستور والحكم السياسي في مصر . البرت شغir ، من ٥٣٤ .
- (٢٤) محمد فريد عبد الرحمن الراقي من ٣١٦ .
- Life of Lord Kitchner, Sir G. Arther, vol. II, p. 331.
- (٢٥)
- (٢٦) الثورة العرابية . عبد الرحمن الراقي . من ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- (٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مجموعة وثائق ، من ١٠٥ .
- (٢٨) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروبيم . الجزء الخامس مخطوط . تضمنها ثلاثة مجلدات . وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ . والخطوطة محفوظة لدى حفيظ المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالى ، وقد تحصل مشكورا باعاتها في تكينا من الإطلاع عليها . من ١٩٤٢ .
- (٢٩) مقالات قصر النبوار ( بعد يوم الأرباء ) ١٩٠٧ . من ج ٤٠ . نقل عن صحيفه انزيل ١٠ يوليه ، من ٣٦ - ٣٨ - ٥٣ .
- (٣٠) مقالات قصر النبوار . المرجع السابق من «د» مقال بعنوان «لا تعصب في مصر» .
- (٣١) دفاع المصري عن بلاده . مصطفى كامل باشا والإنجليز . مجموعة تتضمن على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندرة في صيف ١٣٢٤ هجرية . ١٩٠٦ ميلادية ١٧ - ١٨ ، ٢٥ .
- (٣٢) دفاع للمصري عن بلاده . المرجع السابق من ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
- (٣٣) تقرير كرومر . المرجع السابق من ٧ .
- (٣٤) الكافي . الجزء الخامس . المرجع السابق . من ١٠٢٩ - ١٠٣١ .
- (٣٥) القضية المصرية ، المرجع السابق ، من ١٩٧ - ١٩٨ .
- (٣٦) حوراني . المرجع السابق ، من ٤٠ - ٤١ .

١٩١٩ شورۃ

---



## ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويا وطني لقيتك بعد ياس  
كأن قد لقيت بك الشبابا  
ولو أني دعيت لكنت ديني  
عليه أقابل الحشم المجبايا  
اديسر إليك قبل البيت وجهي  
إذا فدت الشهادة والشبابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقى أن يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عودته من المنفى . ولتكنها روح ثورة ١٩١٩ هي ما انطق شاعر الخلافة الإسلامية بهذا الشعر . ولم يكن الامر اختياراً بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختياراً بين الانتماء المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجامعية الدينية وحدها أو الجامعية الوطنية - وهذا الاختيار هو ما راجحته خاجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء الحديث الشاعر السلفي العظيم ليُنقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطني . وليجعل بشعره للوطن أيضاً كعبة وشهادة واستشهاداً .

وهذا الذي فعلته الثورة في أمير الشعراء ، فعلته في كثريين غيره من المصريين . وأول ما يطابق المهم بالتأريخ المصرى فى ذلك ، القمص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكي على ما آل إليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى (١) ، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة كوجه من أور وجوهه الآلف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشيخان مصطفى القياتى ومحمد أبو العيون من

اخطب من عرفتهم المنابر حضا على جهاد الانجليز وعملا على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف سرجيوس على منبر الازهر يوما يقول « اذا كان الانجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط فاقول : لمت القبط ولigli المسلحون احرارا ٠٠٠ ٢) . وكانت عبارته تحمل ابلغ تعبير عن رفض ما يسمى بالحماية الانجليزية للاقليه ، وعن الثقة في ترابط المصريين جميعا . ويدرك سلامه موسى ان كان من القبط « كاهن هو القسيس سرجيوس الذي كان لا يبالى ان يقول ويكرر القول بأنه اذا كان استقلال المصريين يحتاج الى التضحية ببليون ميلى ملابس من هذه التضحية » (٣) .

وقرياقس ميخائيل ، كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية في السنوات الأولى من القرن ، وسافر الى لندن وانشا مكتبا للدعاه والاعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، والف كتابا وقتها عن هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم في لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوىء الحكم البريطاني في مصر ، ويستثمر في ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعد الاحداث ويجتمع بالصحفين ، ويقشى مجلس العموم يقابل من يعرف من اعضائه ، ويخطب في الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعيا القضية مصر مصححا ما يرد عنها من اخبار . وضاقت الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه في ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن أيام ثم رحلته الى مصر . وقابلته السلطات في مصر بتعهد الا يخطب او يشارك في اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة وافحة وفشت الصحف الوطنية باخباره وأحاديثه عن نشاطه في لندن (٤) . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمه فى قضية عبد الرحمن نهى سكرتير اللجنة المركزية للوفد (٥) .

وصحيفة « مصر » التي يصدرها تادرس شنوده المنقبادى ، والتي قام من ١٩٠٨ الى ١٩١١ باعنة اثاره للتفرقة بين القبط والمسلمين ، والتي وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظهيرة للاحتلال البريطاني منه صدورها وطوال خمس وعشرين سنة (٦) ، أصبحت في ١٩١٩ من منابر الوفد المصرى والحرى الوطنية ، تقف بصلة ضد الاحتلال ضد التفرقة الطائفية . وتوفيق حبيب الذى كان محررا بصحيفة مصر ، وأصدر كتاب « تذكرة المؤتمر القبطى الأول » سنة ١٩١١ ، أصبح في ١٩١٩ محررا في صحيفة « الاخبار » التي يصدرها أمين الرافعى وتمثل مبادئ الحزب الوطنى والاتجاه الصلب في الوفد المصرى ، ويخطب في اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبة رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (٧) . وسيوت هنا احد خطباء المؤتمر القبطى سنة ١٩١١ أصبح عضوا الوفد المصرى ونجمه الالامع والمدافع الصلب عن وحدة الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية دينتنا والاستقلال حياتنا » في صحيفة مصر ثم في صحيفة الأفكار ... سأله صحفى :

أجنبى عن وضع القبط فى مصر اذا جلا الانجليز ، فنحاء عن التدخل فى هذا الامر وعن اتساؤن فيما لا علاقه له به بقوله ان القبط يتلون النضجه بحياتهم فى سبيل استقلال مصر (٨) ، بمعنى أن مشكلتهم هم و المسلمين مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا .. وجورج خياط ابن واصف خياط الذى كان أول من اعتنق البروتستانتية فى اسيوط وكان يصاحب البشر الاسكدرى دكتور هوج فى جولاته بالقرى والاقاليم ، أصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصرى (٩) .

والشيخ مصطفى القياوى ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلاع يرأسها سنه ١٩٢٢ هند وضع الدستور ، خطب فى الكنيسة البطرسية بين خمسة من القبط يقسم بالله على أنه «إذا كان الاستقلال سيؤدى الى فصم الاتحاد فلعن الله على هذا الاستقلال» . ((١٠)) ، منها بذلك الى اولوية التكوين الوطنى للجماعة المصرية على الاستقلال السياسى ، والى أن التفرقة الطائفية أكثر خطرا من الاحتلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الاسلام غريب فى بلاده» الذى ساهم سنه ١٩٠٨ فى اثاره النيرة الطائفية ، أرسل فى ديسمبر ١٩١٩ من مقامه فى برلين الى وكيل بطريركية الاقباط برقية تقول «المصريون فى اوروبا الوسطى يغذرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية الباركة فى المطالبة بحقوق الوطن المقدس» . ((١١)) . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين فى مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطى ، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا غناه الحاضرون ، ثم ابرق مع شiree الى مرقس هنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى بطريرك يهنتهما بالعيد ((١٢)) .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراغ المرض فى اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة « مصر » فابهجه قائلا « نهادا صارت محطة اقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين أبناء الأمة وبالآخرى ركنا من أركان حرية الأمة المصرية ... » ، واستمع الى مقال سينوت هنا فقال «الحمد لله الذى حقق أمامى ورأيت بعيلى رأسى اتحاد أمتى قلبا وقالبا على طلب الاستقلال التام » ، وهذا ما كنت أدفع اليه خصوصا وقد وضع السلم يده فى يد أخيه القبطى وكلهم ينادى بصوت واحد بلادى « بلادى ... » ((١٣)) .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب فى جمع غير من المسلمين يختلفون بعيدا رأس السنة القبطية ينشد : بـ  
كلانا على دين به هو مؤمن

ولكن خذلان البلاد هو الكفر

ويعلق الدكتور محمد حسين «بنظرته المتشيعة للجامعة الإسلامية» على الانتاج الأدبي أثناء ثورة ١٩١٩ «تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت

صوت الدين بعد أن قام بنصيب كبير في اشعال نارها ، وانحصر كلام الناس، في مصر ، ولم ينج من ذلك شاعر كشوقى تعيز شعره الوطنى بالطابع الاسلامى . . . (١٤) . وكتب ذكرى مبارك فى العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعن الله العهد الذى كانت موسيقانا فيه ( مصر للمصريين ) نصر الله وجه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ » . . . (١٥) .

و « مصر للمصريين » شعار ترددت أصداؤه منذ الثورة العرابية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمocrاطية » . رفع أولاً في وجه الأتراك والجراسة المسيطرین على جهاز الدولة جيشاً وإدارة ، وفي وجه الغزو الأوروبي الذي أخذ يتغلغل في المياه الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل . ثم رفع في وجه الاحتلال البريطاني للتحرر من التبعية الأجنبية ، وكان يعني التخلص من الاحتلال الأجنبي من جهة ، والتخلص من الاستبداد الشرقي من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعني النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحرية مما (١٦) .

### الثورة باقلام عاصريها :

كتب الدكتور احمد امين يصف نشاطه في ثورة ١٩١٩ « على كل حال انقسمت في السياسة وانتشرت في المظاهرات التي ترمي إلى التقرير بين الأقباط والمسلمين ، فكانت أيام المظاهرات فأركب عربة وأنا بعمانتي أصطحب فيها قيساً بملابس الكهنوتية ، ونحمل علماً فيه الصليب والهلال ونحو ذلك من الأعمال . . . (١٧) . ويصف الدكتور حسین فوزی أيام الثورة راجتمعات المساه بالازعى وتداوی الخطب الوطنية » في ليلة من تلك الليالي التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الأكليروں القبصيـون يتداوـون المنـصة ، انهـاضـاً للهمـ وـإيقـاءـ الشـعلـةـ المـقدـسـةـ .ـ كـانـ التـعلـيمـاتـ قدـ القـيـتـ إـلـيـنـاـ بـحـمـاـيـةـ الجـبـهـةـ المـوـحـدـةـ ضدـ موـاـمـلـ التـفـرـقةـ .ـ .ـ وـ كـتبـ فـخـرىـ عبدـ التـورـ فىـ مـذـكـرـاتـهـ .ـ منـذـ الـلحـظـةـ الـأـولـىـ التـىـ دقـ فـيـهاـ سـعدـ (ـزـغـلـوـلـ)ـ نـاقـوسـ المـرـكـةـ الـو~طـنـيـةـ ،ـ بـرـزـ اـتـخـادـ عـنـصـرـ الـأـمـةـ .ـ الـمـسـلـمـينـ وـالأـقـبـاطـ .ـ بـرـوزـاـ شـطـرـ عـلـىـ كـلـ عـظـيـرـ سـوـاـهـ .ـ فـيـ الـمـظـاهـرـاتـ كـانـ عـلـمـاءـ الـأـزـهـرـ وـقـساـوـسـةـ الـأـقـبـاطـ يـسـمـيـونـ فـيـ الـمـقـلـمـةـ جـنـبـ ،ـ وـالـاعـلـامـ تـرـفـقـ فـوـقـ رـؤـوسـهـمـ يـتـعـانـقـ فـيـ الـهـلـلـ وـالـصـلـبـ .ـ وـ فـيـ الـأـزـهـرـ وـالـمـسـاجـدـ الـكـبـرـىـ فـيـ الـقـاهـرـةـ وـالـمـدـنـ وـالـقـرـىـ ،ـ كـانـ أـبـرـزـ الـخطـبـاءـ هـمـ الـعـلـمـاءـ وـالـقـساـوـسـةـ ،ـ بـلـ لـقـدـ كـانـ الـقـساـوـسـةـ أـنـفـسـهـمـ يـرـأسـونـ بـعـضـ الـجـمـعـاتـ الـو~ط~ن~ي~ة~ الـتـى~ كـانـتـ تـقـامـ فـيـ الـمـسـاجـدـ ،ـ كـماـ كـانـ الـعـلـمـاءـ يـرـأسـونـ بـعـضـ الـجـمـعـاتـ الـتـىـ تـقـامـ فـيـ الـكـنـائـسـ .ـ وـ كـانـ الـخطـبـاءـ بـالـكـنـائـسـ فـيـ الـأـعـيـادـ الـقـبـطـيـةـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ ،ـ كـماـ انـ الـخطـبـاءـ بـالـمـسـاجـدـ فـيـ الـأـعـيـادـ الـإـسـلـامـيـةـ مـنـ الـأـقـبـاطـ .ـ هـذـاـ الـمـظـهـرـ كـانـ أـبـرـزـ كـسـبـ

للحركة الوطنية المصرية وهي لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى . ولقد حفظت  
له ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله .. «(١٩)» . ويدرك سلامه موسى  
ان لم ينفع خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط وال المسلمين يدا واحدة  
يتبادل شبابهم الخطاب في الكنائس والمساجد . وعند تقديره لمنجزات الثورة  
أشعار الى ثلاثة ، هي الوحدة الوطنية وتحرر المرأة والنهضة الاقتصادية  
« وأولها الأكبار العظيم للموقف الذي اتخذه الأقباط ورفضهم آية مساومة  
مع الانجليز بشأن حماية الأقليات .. » «(٢٠)» .

ومع العموم فاته يندر ان يوجد كتاب او حديث تعرض لاحاديث هذه  
الفترة الا ووضع في مقدماته هذه النقطة . ولا يكاد يوجد كتاب تحدث عن  
ذكرياته خلال احداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة  
الاخاء بين القبط وال المسلمين ، ك موقف نضالي ساهم فيه المبابان بجهدهم  
جميعا . وهذا يوضح الى اي مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا  
الامر ، والى اي مدى وصل اعتناؤه بما انجز من نجاح بشأنه . ولهذا اسبابه  
التعلقة بالظروف السياسية للثورة ، وبالتالي المضمار للجماعة المصرية  
الوطنية .

### وَدُّ الثُّورَةِ عَلَى دُعاوِي الْأَنْجُلِيَّرِ :

لقد سبقت الاشارة في الفصل السابق الى اعتقاد السياسة  
البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصيب  
الديني ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من  
ذلك ايجاد التبرير المعنوي لبقاء الاحتلال مصر ، وهو تبرير يسifice الرأى العام  
الأوروبي عامه ، سواء بالنسبة للذوى الاتجاه المسيحي الذين تستعد لهم  
دعوى التنصيب الاسلامي ضد المسيحيين ، او بالنسبة للذوى الاتجاه العلماني  
الذين تستعد لهم دعاوى التنصيب الدينى عامه ، وهو دليل لديهم على تخلف  
الشعب تخلفا قد يتحقق معه بقاء الاحتلال . كما كان القصد أيضا خلق التلافات  
الطائفية في مصر او تعزيق الم وجود منها بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال  
بتجمع شعبي واحد أخذنا بسياسة « فرق تسد » ، وبحيث يستحيل بناء  
المؤسسات السياسية المدنية ، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها او تنظيمات  
الاحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد التقت في وجه ثورة ١٩١٩ ذات التهمة في البداية ، وأريد بها أن  
تطمس حقيقة الحركة السياسية في مصر . ويندو من تتبع احاديث رجال  
الوقف المصري في باريس بعد سفرهم لاثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام  
بنفسى ، كما يندو من الأسئلة التي يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية  
ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، أن هذه التهمة كانت دائمًا موضع الشك أو

البيزن ومحل «التحقيق» ، نفيا أو اثباتا لما أثارته الدوائر البريطانية  
بتناها .

وفي اجتماع لسعد زغلول بالصحافيين الانجليز والامريكيين ، اعد خطابا  
(القاه عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه  
على ذكر «ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم روا رأى العيان ان مسيحي مصر  
ومسلميها متهدون اتحادا متين البرى ، وان المسيحيين كانوا في مقدمة  
القائمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين اوائل شهداء وصاص الجنود  
البريطانية . وانكم لتجندون اليوم بين اعضاء الوفد المصري الذين يتشرفون  
باستقبالكم اليوم في ضيائتهم خمسة من المسيحيين ، وقد كان قسوس  
الاقباط يقومون بالدعوة الوطنية في جميع جوامع القاهرة وعواصم الاقاليم  
وشيخ المسلمين يفعلون ذلك في الكنائس ....» (٢٢) . وكان ويصا واصف  
وواصف بطرس غالى من اعضاء الوفد المصري ، هم من يشرفون على اعمال  
الدعية للمطالب الوطنية في باريس (٢٣) . ويرجع ذلك الى ما يعرف عنهم  
من اتفاقهما الفرنسي ثقافة ولغة . وحرص واصف غالى في خطبه على القول  
«لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحدا وعقيدة واحدة ودين واحد . هو  
دين الوطنية» (٢٤) . ولا يكاد يمكن حضر ما كتبته الصحف المصرية وما تردد على  
السنة رجال السياسة ، من ان الاستعمار انهم الحركة المصرية بأنها حركة  
دينية ، وأن الشواهد القاطعة كانت تكتنفهم . ومن البديهي ان الحركة الدينية  
ليست «تهمة» ، ولكنها وصف يحاول ادعاء الثورة الصادقة بها ، لتنفير القبط  
عنها وصدع الوحدة الوطنية وخلق الخلاف الطائفى .

وإذا كانت الدعاية البريطانية لم تكتب - رغم كل الظواهر السابقة -  
عن الصاق تهمة التحصي الدينى بالحركة المصرية ، زاعمة ان الاقباط انضموا  
اليها خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم (٢٥) ، فالحاصل ان هذه التهمة التي  
قصد بها الواقع ، لم تعد ثار بشكل جدى او بالأقل بشكل ناجح بعد ان  
كلبها الواقع . الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشارة ، وكان القبط  
انفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة . ويدا ذلك للرأى العام资料  
في غير غموض . كتبت صحيفة بوليزير من تشنیتونج الالمانية عن اسباب ثورة  
مصر «لم تكن الاسباب الدينية كما قيل ، ولم يقلب المصريون الآسيويين  
المسلمين الدين زادت شوكتهم فاصبح مسيحيون آسيا يهسايونهم جميعا ...  
وذلك مع وجود المدرسة الجامعية الاسلامية الكبرى (الازهر) في القاهرة  
(باريس الشرقي كما سماها أحد الانجليز) ، ومع ذلك لم يكن الازهر غير مركز  
التسامح الدينى ؛ ففيه تأثى المسلمين مع غيرهم من مواطنיהם ، وفيه خطب  
قنسوسة النصارى وأصحاب اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التي يعمل  
لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن ان تكون دينية ، ان  
المسلمين في العالم كله قد هاجروا ضد قرارات الحلفاء التي كانت تتداول يوميا

بستان تركيا ، فلم يكن قلق مسلمي مصر على مصير الخلافة الإسلامية بموقف لحركتهم الفسخية .. (٢٦) . وكتب مراسل صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية في القاهرة يقول ان المسلمين والقبط قد التفوا « حول سعد الغلاج » سعد المسلم الذى كانت أجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بانهلال مما لا نظير له فى اى بلد اسلامي آخر .. (٢٧) . وكتب هائز كوهن ذو انتزعة الصهيونية فى كتاب « تاريخ القومية فى الشرق » عن مصر ، « ان اكثر الاحداث جدارة باللاحظة فى ثورة ١٩١٩ هو الاخاء بين المسلمين والقبط انتحدرين بهدف موحد لبعث امة جديدة ، وكان القبط من اعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغولو ، كما كانوا من بين الضحايا الاول لفوضوة مارس ١٩١٩ .. (٢٨) ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الاقليات فى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الاقليات لم يعد ضروريها ، فمنذ العرب العالمية يعيش القبط فى احسن الظروف مع المسلمين .. (٢٩) .

لذلك يلاحظ ان لجنة ملنر عندما اتت مصر لبحث الموقف المصرى ، ولتشمل الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية عليها ، ووجهت فى التنصيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت فى وقت مبكر بدور الخلاف داخل الوفد المصرى بين « المعتدلين » و « المتطرفين » ، عجزت اللجنة عن ان تجد ظلا من خلاف يمكن استقلاله بين المسلمين والقبط ، وبسمح بتصدع الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن « السياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم فى ازكاء التفرقة . واتى تقرير اللجنة خلو من آية اشارة لهذه النقطة .

وقد وثق المقربون من أنفسهم ومن ابعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى ، ويدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستفروا عن اى احتياج للتبرير او للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن ان يسمى « بالمسألة الطائفية » من افق الحياة السياسية والنشاط السياسى ، ويدوا فرحين واثقين كانسان وجد نفسه وامن ظهره . ولكن بقى عملهم النضالى توثيقا لعرى الامتزاج بين فئات الشعب ، ويقطلة وحلدوا تجاه اى حادث يراد استقلاله فى هذا الشأن ، او شبيهة ترد على لسان ، او خبر يأتي من الخارج . وكان سينوت هنا بعد هودته من باريس فى سبتمبر ١٩١٩ قد اعتقاد ان يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن اشارة الى اى مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع الا عنوانها ، أما متن الحديث فهو دائمًا يتعلق بمناقشة الاحداث السياسية العامة الجارية ؛ وموقف الوفد منها وتقدّم « سياسة الحكومة » ، والانجلiz بشانها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحته الوفد وهو مقاطعة لجنة ملنر ، وكان يوقعها باسمه مقررتنا بعبارة « عضي الوفد المصرى

والجمعية التشريعية ». ولم تتضمن مقالاته اشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبة رئيساً للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط اشارة الى هذا التعيين والى ان القصد منه التفرقة بين القبط وال المسلمين . وهاجم يوسف وهبة على انصياعه لهذه الواقعية كما ستجيء الاشارة اليه . وكان ذلك ايضاً هو الطابع العام لصحيفة مصر » طابع كونها منبراً للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف الناصرة للوفد ، وليس منبر للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك الصحافة الوطنية كلها ، واتقة حنرة حرفيّة على الا « تخلق الشر من جذور مينة » (٣٠) ، بالافراط في الحديث عن هذا الامر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضي التعرض له فتعالج بما تستحق من انتباه : ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقسوس يتحدثون في الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الامر بما يناسب الاحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطني العام ، ويكتفى وجودهم معاً مظهراً لا يخيب اثره عن ترابط اهالي مصر ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات ، وتبعده الصفة العائمة عن مجال النشاط السياسي والاجتماعي .

وقد حاولت الدعاية الانجليزية أن تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ في المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير في المساجد والكنائس ، دلالة على ان الحركة المصرية تصطحب بالصيغة الدينية العامة ، يصرف النظر عن الاسلام او المسيحية . فكتبت صحيفة « الاهالي » التي يديرها محمد عبد القادر حمزة ( وكانت صحيفة وطنية معتدلة ) تقول « اعتادت الاقلام السياسية ان تضرب على نسمة التعصب الديني فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فإذا هنف مناد باسم الوطن قالت تعصب ديني . وأن اجتماع قوم لاعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالـت هذا من صور التعصب الفريزي - تعنى الدين ، وان طلبوا حاكمـهم بتحقيق آمالـهم وضمانـة الفوز في منصـرـهم ، سقطـت السـماء على الارضـ وتبـدل اللـيل نـهـارـاً واصـبح الوـطـنـيونـ وحوـشاً مفترـسةـ لا يستـحقـونـ الاـ انـ يعيشـواـ مستـعبدـينـ . جـبـداـ التعـصـبـ يـرمـيـ الىـ حـبـ الـوطـنـ - وـهـوـ مـنـ الـايـمـانـ - وـالـىـ طـلـبـ الـحـيـاةـ الـجـيـنـدـةـ » وـالـىـ تـعرـيفـ انـ الـيدـ العـلـيـاـ خـيـرـ مـنـ الـيـدـ السـقـلـيـ وـالـىـ جـعـلـ شـعـارـ الـوـطـنـيـنـ الـمـساـواـةـ عـلـىـ اـكـمـلـ معـانـيـهـ مـهـماـ اـخـلـفـ مـوـاقـعـهـاـ .. تـغـيـبـ الـاجـيـشـيـانـ سـيـلـ ( صحيفة انجليزية تـصـدرـ فيـ مـصـرـ وـتـؤـيـدـ الـاحـتـلـالـ ) حـرـكـتـناـ بـاـتـظـامـ زـنجـالـ الدـينـ فـيـهـاـ ، وـلاـ تـحـسـبـهـمـ جـزـءـاـ مـنـ الـأـمـةـ يـهـمـهـ مـاـ يـهـمـهـ وـيـنـالـهـ خـيـرـهـ وـشـرـهـ . انـ اـنـظـامـهـ فـيـهـاـ خـيـرـ كـفـيلـ بـسـيـرـهـ فـيـ سـبـيلـ الـتـعـقـلـ وـالـحـكـمـةـ ، لـانـ الـدـينـ - وـهـمـ حـرـاسـةـ - لـاـ يـعـنـيـ بـشـيـءـ اـكـثـرـ مـنـ عـنـائـةـ بـالـتـفـكـرـ وـالـتـعـقـلـ .. (٣١) .. وهـكـلـاـ نـهـتـ « الـاهـالـيـ » الصـحـيـفـةـ الـانـجـلـيـزـيـةـ إـلـىـ السـبـبـ الـتـيـوـنـيـ لـوـجـودـ زـنجـالـ الدـينـ فـيـ الشـوـرـةـ ، وـالـىـ الـأـثـرـ الـعـلـىـ . خـسـبـ رـأـيـهـاـ لـهـذـاـ الـوـجـوهـ وـهـنـ التـعـقـلـ وـالـحـكـمـةـ ..

## **التكوين الوطني للجماعة المصرية :**

والحاصل أن مصرية الحركة الوطنية : لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطاً مقصوداً به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالعة شواهد هذه الفترة يوضح أنها كانت اتجاهها يستمد أساسه الرصين من الرغبة العامة في تكوين الجماعة السياسية تكويناً مصرياً ، ومزج الأهالي في كيان سياسي واحد وايجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوّة التحالف القائمة بين الأهلين . وكان أساسها لدى المثقفين وأصحاب الاستئنار الفكرية ، هو الرغبة في تكوين الجماعة السياسية على أساس قومي يكون أكثر الصيغ ملائمة للتطور المأمول . وكان أساسها لدى أصحاب التفكير الديني التقليدي هو تأكيد السماحة الدينية التي ينطوي عليها الإسلام أو مسيحيّة القبط . ويلحظ من شواهد هذه الفترة أن غالب المصريين قد وجد نفسه في عبارة « الوطنية ديننا » . وإذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة ، فقد أطروه استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحرية » و « دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، وتلفّ الجميع عبارة سينوت لتكون عنواناً عليه كاسمها ، وأصبحت « ماركة » العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لا بد له أن يبدأ بها ثم يلتوي كيف شاءت له الماهرا .

وبهذا كانت «الوطنية ديننا» لدى البعض تعني الوحدة ضد الاستعمار، ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين أساساً للتحضر والتنوير والمنطق العلمي الحديث في الحياة ، ولدى غيرهم برهاناً على التسامح الديني ، ولدى آخرين أساساً لبعث مصر وابنائها لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصري . وتجمعت كل هذه الرواقيـد في الجماعة المصرية أو في تكرر الفرد الواحد ، لتكون نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة في الجماعة والتوازع المختلفة لدى الفرد الواحد، حسب تكوينه التاريخي والثقافي ومصالحه . وبها الناس فرحين بما أنجزوا في هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وأنجز في ذلك نجاحاً وجده خليقاً بالفخر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز في كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة : صحفاً كانت أو خطباً أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية .

كان الوفد يصل إلى التعليمات إلى فواده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسين فوزي<sup>٤</sup> ، وكما يكتب سعد زغلول إلى عبد الرحمن فهمي يطلب إليه أن يؤكد للامة حقيقة الاتحاد المبين بين القبط والمسلمين<sup>(٣٢)</sup> ، وكما يظهر من تربيع الصحف الوطنية والمظاهرات لأى محاولة لآثار الشقاق ولو بالشائعات ، تريصها أن يقفى على هذه المحاولة في مهدتها . وهذا هو المزى السياسي العظى . وكان الدكتور أحمد أمين مثلاً بطبيعته المازفة عن النشاط السياسي العملي وينزع عنه المستثنى . إلى القضايا الحضارية العامة ، بختار من نشاط ثورة

١٩١٩ ، « المظاهرات التي ترمي الى التقرير بين الاقياط وال المسلمين » . وهذا هو المفهـى الحضاري والعلمي .

وكان الشيخ محمد شاكر الذى نشط فى أحداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاء السودان فى بداية القرن ثم وكيلا للجامعة الأزهر ، كان يتقنوه الدينية وذكريته السلفي ، يرى أن ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعاً برباط الدين « ويهدف في نضاله إلى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصبة متحدة ، نايا بهم عن مذهب القوميات الذى رأه رحمة الله بدعة لتفريق الكلمة وقطعها الأوصال » وهى امتداد لنكرة الجامعة الإسلامية التى نادى بها السيد جمال الدين الأفغاني .. (٣٣) ، ولكنه وجد في ثورة ١٩١٩ أن « الفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والأقباط وجمعهم في حركة اهلية واحدة .. » (٣٤) ، وبذا يؤكد على فكرة التسامح الدينى . ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبي عليه السلام بمارية القبطية ، وإن القبط بهذا الزواج صاروا أصهاراً للمسلمين (٣٥) ، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى أوصى به النبي المسلمين بالقطب خيراً لأن لهم فيه نسباً يرجع إلى أمومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أباً العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزنگلوني « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق مادامت يد الإمام آخلة بيد القسيس » (٣٦) . بمعنى أنه ارتبط بين دينين . ويتحدث ويصف واحد عن « الإسلام دين الشورى » (٣٧) ، ومرقس حنا في بعض كتاباته عن الشورى في الإسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ « الدين » بمعنى « الجامعة » كسينوت هنا عندما يقول « الوطنية ديننا » عبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا أصبح ديناً قويمًا والدين لا يتحمل التأويل والتحويل » (٣٨) ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كبيان الوفد عندما يقول « الأقباط والمسلمون لا يدينون إلا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال » . (٣٩) .

و مع هذا جميعه وجد مفهوم الجامعية الوطنية يردها الى التكوين التاريخي لل/Instruction المصرىين وقوه تعايسكم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدا يصل الى حد اعتبار المشرين جنسا يستمد وحدته وملكانه من قانون الوراثة، كويصا واصف في بعض كلماته ، او يرد مفهوم الجامعية الوطنية الى التكوين النفسي الواحد - وفم اختلاف الدين - للمصرىين جميعا مثل عاطف بركات ومرقس حتى ، او يردها الى الامتزاج والتاليف الانساني العام مثل مرقس فهمي .

يذكر ويصا واصف « لا يوجد شيء في دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطني والجنسى في دولائر اصغر .. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التي هي عامل في تطور الشعوب لا تقل أهميتها عن عامل الدين .. »، ثم يتكلم عن المصريين قائلاً « لقد طبعنا وروجنا على كل

مبداً وكل أمنية من مبادىء البشر وأمانية ، فعوسي قد استمد من قساوستنا مبادئه التي قلبت العالم رأساً على عقب .. وفي ذلك تفسير للهمة التي اتخذ بها شعبنا المصري .. دينا له رغم الاضطهادات الرومانية الفظيعة .. وما هو ثابت في التاريخ تعود مدرسة الاسكندرية الوصية وبعدها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الان كانها الرأس المفكر للمسيحية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدينة العربية الاسلامية ، والى جامعاتنا يأتي الوف من الاجانب لتلقى مبادىء الاسلام ، ويفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون في بلد اسلامي جامعات مثل جامعاتنا .. ولو سمع لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحدبيين تلامذة ارسالياتنا في اوروبا .. » {٤٠} ، ويقول ايضاً مؤكداً على وحدة التاريخ المصري منذ القدم « ان هذا الشعب المصري لانه ابدى في مصريته وشخصيته اعلى قلباً بأمانية من كل شعب ، وأنه لم يتراجع امام ديلوكسيان واعتق المسيحية برغم الاضطهادات الفظيعة التي انزلها به الرومانيون .. ذكرت لحضرتكم ذلك فلانه درس سام ينطوي به تاريخنا القومي ، درس يشدد عزائمنا ويلمونا للطمأنينة على مستقبلنا .. » {٤١} )

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظراً لمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقطى ، وإنما هي شعب واحد وعنصر واحد .. » في المبدأ والنشأ والخلق والعادات والشارب والمصالح والأمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضفت على أن تجعلنا كذلك .. » ، ثم يقول « كم على المسلمين من النذور لمار جرجس والست جميـانة ، وكم على الاقباط من النذور للأخـلـاء المسلمين » . ويذكر مرقس هنا اثنـاء أبطـال الجـيـوش التـى دوـخت أوـزوـريا وأـبنـاءـهـ من حـارـبـواـ الـوهـابـيـيـنـ وأـبنـاءـ رـمـسيـسـ وـأـبطـالـهـ وأـبنـاءـ الـعـربـ الشـجـهـانـ (٤١) . ويـجـبـ مرـقـسـ فـهـمـيـ (٤٢) المعـبارـ لـاـنسـانـيـ العـامـ يـقولـهـ « منـ الخـطـأـ أـنـ يـقالـ أـنـ هـذـاـ يـوـمـ (ـعـيـدـ)ـ الـقـبـطـ .ـ وـذـلـكـ يـوـمـ الـمـسـلـمـ ،ـ فـتـلاـهـمـاـ يـوـمـ كـلـ اـنـسـانـ ،ـ يـقـدـرـ جـهـادـ الـإـنـسـانـيـ وـفـصـائـلـهـ ،ـ وـمـاـيـقـدـمـهـ عـظـامـ الرـجـالـ منـ الضـحـاياـ لـنـفـعـ جـمـاعـاهـمـ ،ـ بـلـ النـاسـ أـجـمـعـينـ .. » (٤٣) .

وليس يعني ما سبق جميعه أن كلاماً من هؤلاء كان له جانب واحد، ومفهوم محدد يدأب عنه ضد غيره من المفاهيم ، وإن حسم هذه النقطة يحتاج إلى دراسة تفصيلية أدق لـ كل منهم وتكوينات تفكيره الخاص وحدوده . وما يحدث عملاً أنه عندما تلتقي الخطوط جميعاً ، يتراخص الكاتب أو المتكلم في استعمالها كلها للتاثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد .. الخ . والدلالة الأساسية من العرض السابق أنهم كانوا جميعاً يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعاً من مكونات الرأي العام المصري في عمومه

وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ماينلادم مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلاءم الطابع الغالب للجامعة الموجودة لحظتها . والحقيقة بالتسجيل أن أيها من القسط أو المسلمين لم يتبن مفهوما معينا في مواجهة الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة يشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمior مشاعا بينهم أيضا .

وفي 11 سبتمبر ١٩١٩ حل عيد النیروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع ان يكون الاحتفال به احتفالا قوميا عاما . قالت صحيفة النظام التي يصدرها سيد على « النیروز عيد الامة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرئيسي بالعيد في دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله برکات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينهما برئاسة فتح الله برکات . وقال مرقس حنا « لنا اعياد قومية وطنية اربع ، عيد وفاء التيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النیروز . » ، وقال عاطف برکات ان عيد النیروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التي عليها حساب الامة في زرعها وقلعها . . . » ، والتى الشیخ محمد عبدالمطلب وغيره قصائد كثيرة ، وأرسل المحافظون برقية لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسميا كل عام . وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان في موعد قريب ، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وتوجيهه من فتح الله برکات ومرقس حنا ايضا . وتكرر ذات الاحتفال في الاعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح في ٧ يناير ، طالب عمال العناية باعتباره عيدا للامة جماعة ، وطالبت صحيفة « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النیروز عيدين عنيفين نحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للالحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة اقاموها (٤٤) ، وقد يجوز القول بأن ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديتها ، أما أن يصل الأخاء والامتنان إلى كافة شئون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعدها اعمق ورغبة أكثر اصالة في الامتنان وتكون الجماعة المصرية .

### الجهد المنظم تواهي لوقف المصري :

لم يكن يمكن ان يبلغ النجاح في ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذي بلغه ، ولا ان يكتب له الاستمرار ، بغير الوقف المصري ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذى لعبه الوقف كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحوال ما انجرت ثورة ١٩١٩ وما لم تم انجازه . ولكن مالا يكاد يوجد خلاف بشانه هو دور اتوقف المصري وفاعليته في مزج قوى الامة المصرية وانشاء الجماعة الوطنية في مصر على أساس وظيفي . ويبلغ الوقف في هذا الأمر من

النجاح ما يعلو اي امر آخر ، واذا كان هذا هو كل ما اتى به الوفد وثورة ١٩١٩ فكى به معنها . اذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، واقامها على اساس العقل رشيد ، وقدر للامر ما يسحق من خطورة وما يفضى اليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستئثار السياسية التي جهد في ارسائها آباء التصوير المفسرين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التي يروح المجتمع من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجع على كل ما عداه ، فأفلس مؤامرات الاستعشار وارسى اسس الدولة والتنظيمات القومية في المجتمع ، وتمكن للتطور الاجتماعي والاوسع الطبقية ان تبلور على اسس واقعية غير مشوبة .. ويمكن القول باطمئنان كاف وغير كبير مخاطرة ، انه ولا جهة الوفد في هذا الميدان ، لما وجد الانجليز انفسهم مضطرين الى القاء الحداية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستوري النيابي لسنة ١٩٢٣ بالصورة التي وجد بها . وكان هدان الامران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك في ايجابيتها ، وحصانة لا شك في أهميتها بالنسبة للتطور السياسي والاجتماعي فيما تلا ذلك من اعوام .

واذا قيل بحق أن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الديني المتعدد ، وأن متزاجهم التاريخي الطويل هو سبب هذا النجاح ، وان اشتراك القبط والسلحين في سائر الطبقات الاجتماعية في المدن والقرى هو الأساس الموضوعي له ، فإن من الحق ايضا ان كان للجهاد الوعي المنظم للتنظيم السياسي فاعليمه في تأكيد التماسك والاممارات وفي اضاج الاسس الموضوعية القائمة . بينما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل التقىض ، وليس في التاريخ حتميات خارجية عن جهد البشر تسقط من خارجهم او تستعصي بذراتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترتبطها خليقا بالا يدؤم ، ويمكن ان تعصف به العواصف ازاء الجهاد الوعي لأعداء الشورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستقرة المدركة لأنفس توحيد الجماعة المصرية ولو جهات هذا التوحيد ، وتحذر من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كمؤسسة سياسية بنى على نسبع مصرى جامع . وتكونت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده بصرف النظر عن الدين .. وكان هذا خير عاصم له ، وكان ادعى للاقتناع وأفعل في احساس - الجميع بالاتمام الواحد ، من اي شيء آخر ، برنامجا كان او خطة سياسية او حدثا او مناورة او دعوة . والحاصل ان كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده . وصدقته ، والتكونين الفكري لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لذلك اثره الكبير في صياغة هذه المؤسسة السياسية على مبدأ الاستئثار والمواطنة . والحاصل ايضا ان كان للقبط في هذا الشأن مادرة

سجيتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا ويصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود في قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت صحيفة « البتى باريزيان » الفرنسية : « هناك سبب دخيل للجية التي يكتنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هي العامل الوحيد الذى جنب اليه تأييد الوطنين المصريين ، وجعل الاقباط وال المسلمين على السواء يتغدون حوله .. ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطت جدران القاهرة بكتابات غريبة هي أسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم ( زغلول ) .. ويعلق الاقباط منذ أن نهى سعد في أربطة الرقبة شريطًا اسود يعلوه صليب ، ويعرض الباعة في الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجيس تمثل سعدا .. وفي مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون أغنية مقفة بكلمات ( سعد ) أعنى السعادة .. ان مكانة سعد من الشعب هي مكانة القديس وأنه ليمثل مصر الأصلية » (٤٥) .

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط في الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين في نادى رمسيس الذى يضم كبار الاقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمى وعلى شعرووى المعتمد البريطانى في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصرى ، ذهب فخرى عبد النور مقابل على شعرووى ، ثم عاد الى نادى رمسيس يحكى للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور ان اسماء اعضاء الوفد وردت في عرائض لتوقيتات خالية من اسم قبطى واحد ، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور وويصا واصف وتوفيق انداروس للدهاب الى سعد ، وترضوا على سعد هذا الامر فرحب بتفكيرهم وتحدى معهم في اختيار أحد كبار القبط عضوا بالوفد ، فاختاروا واصف بطرس غالى لشروعه وثقافته وجاهه . وتحمس توقيق انداروس قائلاً لسعد أن الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد أن يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية الاشتراكية التي شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فحلقا اليدين مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سال جورج خياط سعدا : « ما هو مركز الاقباط وما هو مصدرهم بعد انضمائهم الى الوفد » فأجاب سعد : « اطمئن ، ان للاقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة » . (٤٦) . ولا يلحظ أن سعدا تردد في هذا الامر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط عن ذكاء سياسى أراد به اسقاط الزعم الانجليزى من تعصب الحركة المصرية ، ولكن أساسها وصيود الاستنارة الاجتماعية التي كانت سمة اساسية في فكر سعد زغلول وفي ماضيه السياسي (٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية في مثقفى حزب الامة كلطفى السيد عبد العزيز فهمى ، كما كانت بعض سمات القسم المستثنى من رجال الحزب الوطنى ، والمهم أن تم ذلك جميعه

قبل اشتعال الثورة الشعبية في ٩ مارس ١٩١٩ ، ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من ان الوفد بهذا الصنيع قد تفادي حدوث اي صداع في جسم الامة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا سجما مترباطاً الصنوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحبط حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التي قام بها المجتمعون بنادي رمسيس وسعد زغلول في هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن ان يتصوركم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، او انفجر برkan الشعب ، قبل ان يتضمن من القبط احد الوفد ويطمسوا لوضفهم فيه وفي الحركة الوطنية ، وقبل ان تطمئن الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العشار ويتحسرون مواضع الزلل مهما ضرلت ، والانفجارة فاجات الجميع والنفوس ثائرة ، والتلقائية لها اثر غير محسوب ، وردد الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداها . والحق ان بناء الوفد استطاعوا من البداية ان يعدوه اعداداً صالحها لاستقبال الجماعير المصرية جماء في مارس ، وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداها .

وقد سافر مع الوفد الى باريس في ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ؟ وسافر مع الوفد كمستشارين له وبصا واصف وعزيز منسى وعلى حافظ رمضان . وفي باريس ضم وبصا واصف الى عضوية الوفد (٤٨) . والذى يلحظ في مذكرات محمد كامل سليم (٤٩) ، ان كان سينوت حنا وبوصا واصف ومصطفى النحاس من صفة ثقات سعد زغلول وساندهوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » في قيادة الوفد من اعضاء حزب الامة القديم ومن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الاحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى او مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصرى .

وكان ذلك برهاناً ناصعاً الدلالة على ان التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كن واقعاً فعلياً ، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى ، وقد صدق في العلاقات التنظيمية للأعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية للأعضاء كلهم . وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القبادى وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسؤوليات بداخله سياسياً وادارياً ومالياً . والحاصل ان الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهادنه مع الانجليز . كان مؤمناً بهذه المجموعة الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكون الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية . ولم تتحقق شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من اعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط اى موقف

بحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد  
خلافات سياسية في مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد أولاً من سعد زغلول وعلي، شعراوى وعبد العزيز فهمى  
ومحمد على علویه وعبد النطيف المباتى ومحمد محمود وأحمد لطفى السيد،  
وكانوا جمیعاً أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الآخرين ، ثم ضم اليه  
على التعاقب حمد الباسل وأسماعيل صدقى ومحمد أبو النصر وسینوت  
حنا وجورج خياط وواصف غالى ومصطفى التحاس وحافظ عفيفى ، ثم  
حسين واصف وعبد الخالق مذكور وكان الاثنين الآخرين وسینوت حنا من  
أعضاء الجمعية التشريعية . ثم فصل منه أسماعيل صدقى ومحمد  
أبو النصر ، وضم اليه ويضا واصف وعلى ماهر .

وانشق عن الوفد في أبريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل  
في قيادته ، وهم على شعراوى ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف  
المباتى وأحمد نطيف السيد ومحمد على علویة وعبد العزيز فهمى وحافظ  
عفيفى وعبد الحق مذكور وجورج خياط . وبقى مع سعد من أعضاء الوفد  
مصطفى التحاس وواصف غالى وسینوت حنا وويضا واصف وعلى ماهر .  
وكان عدلى يكن رئيس الوزراء ، وشاء أن يقضى على الوفد واعمل اجراءات  
القمع في الوفدين ، وأحال الموظفين منهم إلى مجالس التأديب ، ومن هؤلاء  
محمود فهمى التراثى وصادق حنين وحسين فتح وفؤاد شيرين والدكتور  
نجيب استندر وركى جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد  
خشبة . وأعد وفداً رسمياً لفاوضة الانجلترا يتكون برئاسته وعضوية حسين  
رشدى وأسماعيل صدقى ومحمد شقيق وأحمد طلعت ويوسف سليمان وهم  
وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوى  
وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وإبراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمد فايد  
ومحمد شريف صيرى عبد الحميد سليمان عبد المجيد عمر ويوسف أصلان  
قطاوى ويوسف تحاس والياس عوض وغيرهم وفضلت مقاوضات عدلى يكن  
فادى مصر وقدم استقالته في ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال أنه لابد من الفضاء على الوفد المصرى بالقوة ،  
فوجئت الإنذارا في ٢٢ ديسمبر إلى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف  
بركات ومصطفى التحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وحافظ فخرى وسینوت  
حنا وأمين عز العرب ، يأمرهم بالاقامة في الريف أو النفى من مصر ، فرفض  
الإنذار سعد والتحاس وفتح الله وعاطف وسینوت ومكرم فنعوا من مصر ،  
وأطاع الإنذار صادق حنين وعز العرب وحافظ فخرى فابتعدوا عن النشاط ،  
وبقى من أعضاء الوفد واصف بطرس غالى وويضا واصف وعلى ماهر . فاصدر  
الأولان بياناً للشعب باسم الوفد المصرى يعلن تصعيم الوفد على الاستمرار في  
الكفاح . ثم ضم الوفد على الشمس وعلى الجزء ومراد الشربى درقس

حنا وعبد القادر الجمال في يناير وفبراير ١٩٢٢ ، وأصدر بياناته الشهيرة التي توصى الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً . في ٢٥ يونيو اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكان قد عادا إلى الوفد) ومرقس حنا وواصف بطرس غالى وعلوى الجزار ومراد الشريعي وندموا على المحاكمة ، كما اعتقل من الوفدين عبد الرحمن والقىانى وفخرى عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الغرابلى وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصرى السعدى وحسين القصبي والغرابلى ومحمود حلمى وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلي . وفي ٢٧ فبراير ١٩٢٣ ألقى القبض على المصرى السعدى وحسين القصبي وفخرى عبد النور ومحمود حلمى والغرابلى وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلى الشيس وسلامة ميخائيل وغيرهم (٥٠) .

وعندما كان الوفد في باريس سنة ١٩١٩ . شكلت لجنة مركزية في مصر رأسها محمود سليمان وإبراهيم سعيد ثم مرقس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف برؤسات والإبراشى وعلى ماهر عبد الهادى الجندي وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، واخير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات العامة . وهكذا كان الامر في تكوين آية لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة ، وفي كل صحيحة . حتى الهيئات والتكتيبات التي تولّفها الحكومات العادلة للوفد كانت تصدر عن نفس مطلق المصرية الجامعة الذي فرضه الوفد المصرى على الجميع . وكان من الطبيعي أن اجراءات التفاف والاعتقال والفصل والمحاكمة التي تتخذلها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بمعيار التطرف والاعتدال في نشاطه الوطنى .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أي من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة في آية ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفية معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتقاء الطائفى له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء آى تشكيل . ولا يظهر من استقراء الأسماء في كل مجال - ما أشير إليه هنا كمثال وما لم يشر - ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبقى أساس لل اختيار الا الإيمان بمبادئ الوفد وبدى اتفاعلية في النشاط واداء العمل المطلوب . ولا يظهر أن الانتقاء الطائفى كان عنصراً في الاختيار الا في حالتين التنتين ، أولاهما دخول واصف غالى الوفد في البداية كقطبى جسماً يستظهر من حيث فخرى عبد النور ، على أن هذه الصفة ما لبثت أن زالته فور انسعامه إلى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط . ثم وصا واصف ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط أن سيكون

للقبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لنغيرهم ، إنما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والإسلامية كصفة سياسية عن الأعضاء جميعاً ، وإن عبارة أن سيكون تلقيط ما للMuslimين تعنى أن لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسي ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعني نفي استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما تعين مرقس حنا وكيلًا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأييد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة أيضًا ، أى تعينه قبطي ، يعني نفي الصفة الدينية في العمل السياسي ، إذ تم هذا التعيين كرد على تعين يوسف وهبة رئيساً لوزارة المعادية للوفد ، خطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر لتفرقة الطائفية قبل مجيء لجنة ملنر ، وبلغ هذا النفي مداه حين تطوع لافتياً يوسف وهبة الشاب الوطني القبطي عريان يوسف كما سيجيء .

وإذا كان المعتمد البريطاني الدن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الادارة العليا ، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستطيع حاكماً قبطياً عليها ، فالشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد مكان يصدر — بسبب حملات النفي والأعنفال — موقعاً عليه من غالبيه قبطية أو من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفي سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالى وسينتوت حنا ومصطفى النحاس وويضا واصف وعمر عبيد ؛ فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق إلا واصف غالى وويضا واصف لاصدار البيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تقاضي اختيارها وب أيامها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقاً لما ترسمه . وذلك دون نظر للاتساع الطائفي لمن أصدرها . والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختياري مصدره الإيمان والثقة . مadam الوفد ليس في السلطة وليس له أياً من وسائلها المادية ؛ بله أن يكون الوفد ضد السلطة القائمة متهدداً وسائلها المادية .

وكان وسينتوت حنا نجماً سياسياً ووطنياً تألق مع الثورة . كان في الماضي من أصدقاء مصطفى كامل ، وظهر اتصاله بسعد زغلول في الجمعية التشريعية ؛ عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا العين في وناستها إذا غاب رئيسها ، فكان وسينتوت ضمن من أيدوه رغم أنه كان عضواً معيناً لا منتخبًا (٥١) ، وقد سافر مع الوفد إلى باريس ثم عاد في سبتمبر ، ولفتت مقالاته الانتباه كلها إليه وأجذبه بشعبية واسعة ، كان بكتاباته ليسان الوفد المصري ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملنر ، وساهمت كتاباته في إثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في أكتوبر ونوفمبر أدت إلى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عادياً أن تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والسمعيين «للنائب الجرجي» بعد كل مقالة يكتتبها (٥٢) ، كما كان عادياً أن يعلن

التجار عن سلتهم في الصحف اعلانا مسبقا بتقديم التحية لسينوت ، او ان يتصادف مرور مظاهره امام مكان جلوسه فيرفع الهاتف عاليا له ، وقد اعدته السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة اسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر ، فودع على الاعناق واستقبل على الاعناق ، وكان من مستقبليه علماء الازهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل ايضا . ومن الداعين للأخاء الكامل بين القبط وال المسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه في خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا ل نقابة المحامين ثم نقيبا لها اربع سنوات (٥٣) . وعرف كفاحه في ثورة ١٩١٩ وكتاباته وخطبه ذات المزاعم الفقهي .

وكان ويضا واصف ، من صفة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطني . ومن اقطاب الوفد المصري منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة في مواضع شئي .

وان كل ما سبق في بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذي ابداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للاصل الشترک ، المصرية الجامعة . وثقة الجابين في بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة « مصر للمصريين » بتكونها الفعلى . فتلذى كل حذر بعد أن ظهر التجمع الوطني كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوى الانجليز حول التفرقة والتقصب والتشكيك في مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا امام نظرية تؤيد ، او كلام يتدفق في الصحف او على منابر الخطابة او سياسة ترسم ، ولكن امام الحقيقة الملموسة ، وهي أن حزب الاستقلال والحرية حزب مصرى جامع ، وهو ذاته بوأة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاته وتنظيماته وأفكاره وعلاقاته وتقاليده نشاطه .

### تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد أن ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى في مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يقلعها الموقف الدولي ، وأصبح مصدر قلقها الحقيقي كما يذكر الدكتور محمد انيس هو الوحدة الوطنية الملتلة حول الوفد ، وأصبحت خطتها هي ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التي كان هدفها الاسبابي الحصول على اعتراف المصريين انفسهم بالحماية ، (٥٤) . وعمل الانجليز على تفتيت هذه الوحدة بسلاميين ، أولئك اصطناع الواقعية بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحمر الهاديء المستمر للدائمة

القبطية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، وأهم مثل نها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملنر الى مصر ، ان استقالت وزارة محمد سعيد على اثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذى تناولت به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها . وشاء الانجليز أن يفتوا الاجماع الشعبي المتف حول الوفد ، والخليق بالجاج المقاطعة ، باثارة الناحية الطائفية .

وفي ٢١ يونيو ١٩١١ أستندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبه باشاء وهو من القبط وكان وزيرا في وزارة محمد سعيد المستقلة ، وشكل وزارته نفس اعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفارق بين الوزارتين الا في الرئيس القبطي انجديد ، وكان المتوقع ان هذه الوزارة هي من سيسقبل لجنة ملنر ويتباحث معها ضد خطة الوفد . وظهر المأذق ، فلو سكت على الوزارة لتحقق جو الهدوء الذى يرجوه الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقيل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطى الذى يرفضه « المسلمين » ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن ان يستغل في ان القبط راغبين في الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه ان يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستفلل الحادث في هذه المرة استفلل حادث مقتل بطرس غانى سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالنتين شيرول بصحيفة التابعز « رغم ان المطربين المسلمين استأدوا من وجود قبطى على رأس الوزارة ، غير انهم لا يجرؤون على الجهر بذلك خشية ان ينفروا انصارهم من الاقباط ... من الحق ان يوسف باشا وهبه جديرين بأن يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخاتمة المفعمة التي اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠ » ثم أوغل الكاتب في الحديث من تعصب المسلمين (٥٥) .

وفي ذات اليوم الذى أستندت فيه الوزارة ليوسف وهبه ، نشرت الاجنبية جازيت تحت عنوان « مركز الاقباط » رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة أسيوط وآخرين ، وجاء في الرسالة انهم يطلبون من لجنة ملنر النظر في تعيين القبط في الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقرر ان تؤدى هذه الرسالة - مع تعيين يوسف وهبه - آثارا سبعة في اشاعة الشكوك بين المسلمين وأقباط . ولكن قومه القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبه، أفسدت الامر كلها . ولم يمض يومان حتى ارسل حبيب شنودة الى الصحف بيانا بأن هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلفت لها أسماء أخرى ليس لها وجود فعلى ، وطالب بالتحقيق في الامضاء المنسوب اليه ، (٥٦) .

اما بالنسبة لتعيين يوسف وهبى ، فقد اعلنت فورا الدعوة للجتماع بكنيسة القبط الكبرى ، وحضر اليها حوالى الفين غصت بهم الكنيسة ، ورأس الاجتماع القمص ياسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبير منهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذى حالب الجمع باعلان براءته من يوسف وهبى ، وحنا اليابس ، ولويس أخنوح فاتوس الذى قال انهم انما يجتمعون فى الكنائس والمساجد لأنه لا توجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفى جمعه ، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون . وارسل القمص ياسيليوس عن المجتمعين برقية الى يوسف وهبى ، «الطاڭفة القبطية المجتمع هنا مايربو عن الاقفين فى الكنيسة الكبرى تتحجج بشدة على اشاعة قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول الحماية ولمناقشة لجنة ملنر ، وهذا يخالف ما جمعت عليه الامة المصرية في طلب الاستقلال التام ومقاطعة الجنة . فنستحلفكم بالوطن المقدس وبدكرى اجدادنا العظام ان تتعنوا عن قبول هذا النصب الشائن» . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به ان الانجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطي للوزارة يمكن أن يفسر بأنه رضاء للقبط او بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان «وهبى باشا لم يمثل في وقت من الاوقات امانى الاقباط ولم يستترك معهم في شعورهم القومى» ، ورغم انه لافق بين قبطى وبين مسلم «فإن الإقباط يرون أنفسهم مضطرين إلى أن يتقدموا بصفتهم إقباطا لاظهار شعورهم حيال هذا الحادث» لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل او هيئة تقبل الحماية او تساعد على تعزيزها . . . ووقع على البيان عدد كبير من التساوسة منهم رئيس الكنيسة البطريركية ونثير من كبار القبط منهم نائب رئيس مجلس الملى العام (٥٧) . وأصدرت صحفة «مصر» ملحقا خاصا ضمته الخطاب والرسائل والبيانات التي أصدرها القبط استنكارا لوقف يوسف وهبى . وجرت اجتماعات مماثلة في الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفي الاقاليم (٥٨) . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لوقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح أن يوسف وهبى عين لأنه قبطى ، وطرح ذلك على الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليها تداركه في مدها . وكان الوطنيون القبط يعملون في العمل السياسي بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن ثار مسألة الانتماء الدينى ، ولكن تعين رئيس الوزراء بصفته قبطيا . اضطررهم أن يتشحوا بالرداء الطائفى لحظة ليواجهوا الواقعية «من الداخل». ولأول مرة يتحدث سينوت حنا في سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته قبطيا ونائبا عن القبط في الجمعية التشريعية وعضوًا في مجلس أسيوط الملى وفي الوفد المصرى ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبى الذى يضر بيده عامة وبالقطط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبى عن جماهير القبط وافساد أي

ائز يراد استغلاله من رابط الدين أو الطائفة التي تجمع بين يوسف وهبه وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب في اصطناعها دولياً تأييداً للدعوى أن القبط أو بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملنر ، فقال انه يعلن «العالم» ان يوسف وهبه لا يمثل القبط وانهم منفرون من حوله مجتمعين على طلب الاستقلال التام ، وأن مسؤولية فعله تقع عليه وحده ، «هلا فلنت الى دفة المركز الذي ستضع نفسك فيه اذا فاوضت في شؤون البلاد وانت غير مؤيد لا من الامة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص» (٥٩) .. وبدأت الدوافع كتب ويضا واصف في الجورنال دي كير يتبه الى الاهمية التاريخية للكسب الذي حققه المصريون بالثورة «هذه اول مرة قام بها الشعب المصرى قومة رجال واحد في وجه قوة هائلة يطالبها بحريرته واستقلاله ... كمجرى اقول لحضرتكم ما يجمع عليه جميع مواطنى من قبط ومسلمين : لن تحكمونا بغير البندق الانجليزية ...» ، ثم قال ليوسف وهبه انه يتتحمل مسؤولية فعلته «امام السلالات القادمة» وأنه لا يمثل القبط ولا يعبر عن اماميه (٦٠) .

ويحكى عبد الرحمن فهمي في رسالة الى سعد فغلوش الجانب الآخر من الامر فيقول انه عنم ان «الامة القبطية الكريمة» استاءت جداً من قبول يوسف وهبه رئاسة الوزارة «وانها تخى ان يسبب هذا نفوراً بينها وبين الامة الاسلامية» ، فصبح عبد الرحمن فهمي ستة من زملائه الى الكنيسة في ٢٣ نوفمبر وشاركتهم في تأليم ، واكد لهم ان لن يحدث اي فتور في علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القباطي خطبة في هذا المعنى . واذ صادف هذا الحادث انتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلاما لها ردًا على تعيين يوسف وهبه رئيساً للوزراء (٦١) . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام في عين الامة وأسمى منزلة وقد استحقها بأخلاقه وتفانيه .

وعلقت صحيفة «الأهالي» على موقف القبط قائلة ان «انزعاج القبط - بارك الله في حبيتهم - خافوا أن يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبه : ان تبرد حبيتهم وان يتخللوا عن صفوف اخواتهم في الجنسية ، او ان يظن المسلمون انهم مختلفون .. هذا شعور حار يفتكط له المسلمون لا لأنهم خامرهم شك فالازباط والتساند يقيني » ولكنهم افتقروا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقهم ان يروا هذا التضامن ..» (٦٢) .

والحاصل ان هذا الموقف قد أدهش الانجليز ساسة وصحافة ، وكان المقدر ان ما أسماه المؤتمر الاسلامي سنة ١٩١١ «الافراد في التضامن» بين القبط ، سيريط جماهيرهم او جزءاً منها بيوسف وهبة ، سينما ان ثمة

شعرنا عاماً بأن من يتولى من القبط أكبر المناصب يعتبر « مشخصاً لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن » (٦٣) . ولكن رباط الدين والطائفية وهذا التماسك المعروف أتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلًا من أن يجدب القبط إلى يوسف وهبة ، نفرهم جميعاً منه ، وبدلًا من أن يكون التماسك قوة جاذبة ، أصبح ذات التماسك قوة طاردة ، وأعلنوا براءتهم من رئيس انور زاده الجديد .

ولم ينقض شهر على تعيين يوسف وهبة ، حتى تريص له شاب في مقهى « ريش والقى على سيارته أثناء عبورها ميدان سليمان يasha قنبليين انفجرتا واحتراطاه ، وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيى الوطن » ، وتبين انه طالب في كلية الطب اسمه عزيان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت غمر ، اعترف بارتكابه الحادث للدروافع وطنية . وكان انتقامه يوسف للقطط مفسدا لأية محاولة لتفسير الحادث على أساس التحصب الإسلامي . وجهد البوليس في البحث عن أيد خفية فعجز أزاء صلابة عزيان يوسف سعد وهدوءه وانتباذه ، ولم يظهر التنقيب أية علاقة للجاني بأحد إلا زميلا له بكلية الطب هما تدرس المنيابادي وجورج شحاته ، قبض عليهما ثم أفرج عنهما سريعا . وحكم على عزيان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات (٦٤) . وأظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك أن عزيان سعد كان عضوا في التنظيم السرى للوفد الذى يتزعمه عبد الرحمن فهمي ، وأنه هو من طوع لاغتيال يوسف وهبة ، حتى لا يسم استخدام الحادث وتأويله أن أقدم مسلم عليه .

## **سياسة احياء النباتية القسطنة**

لم يكن من شأن هذا الفشل الذى واجهته السياسة الانجليزية فى سعيها للتفرقة الطائفية ان يفضى بها الى اليأس السريع . علقت الاجنبىان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « تترنح الا نطق عليها أهمية جدية اذ اتنا فى بلاد تقلب فيها عادة العمل اولا ثم التدبر بعد ذلك وانا نشعر ان الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير فى الاحوال باتابة ستبتظر اليها فى الغالب نظرة معايرة للنظرية الحاضرة تماما » . ثم حاولت ان تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد الرئيس الوزراء قائلة « ليس من شأن هذا العمل ان يفسر على انه سعى مقصود يراد به توجيه الانظار الى الفرق بين الاقباط وال المسلمين واعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبت باى هنا هو الفرض ولكن يظهر لنا اتنا محقوون فى طرح هدا

وكانت صحيفة «الوطن» تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها .  
كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد المبفضة من الشعب وتهاجم  
المظاهرات التي تشتعل ضدّه ، «في أي أمة من أمم العالم المتقدمة ترى

الفلمان من التلامذة يضمون للوزارات انخطط السياسية » (٦٦) . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت أن تهدىء النفوس وقد أزعجها قيام العبط متكلتين مسده ، وارادت أن تفكك هذا التماست الذى أريد أن يكون عونا لسياسة التفرقة فصار حريا عليها . وأطرد حديثها عن أنه لا فرق بين مصرى ومصرى وأنه لا يجب أن تعلق أهمية عادية على اختيار يوسف وهبة ، وان مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه (٦٧) . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « إن الأكتار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من النسمات العليلة مما ينم عن ضعفها » وقد يدخل على النفوس بعض الشك في صلابتها .. » ، ثم خطت خطوة أخرى بقولها انه اذا كان احتجاج القبط مقصودا به الا يسترب الاجانب في عواطف المسلمين ، فان هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لانه دليل على أن « نيات المسلمين لم تتحف تماما لاخوانهم حتى انهم ما زالوا يتربصون بهم الفرسن .. » (٦٨) . ثم خطت خطوة أخرى لتشكيك المسلمين في تصرف القبط تجاه يوسف وهبة ، بقولها انهم لم يتحجروا على يوسف وهبة الا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر الى الأسماء ولا الى الديانات . ثم دعت الى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها ان المسلمين لم يتحجروا على تعين الوزراء المسلمين ، وابت القبط على موقفهم اذ اظهر المسلمين « انهم اعقل منا واكثر رزانة واضح نظرا .. » (٦٩) . وبعد ان حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، ارادت ان تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، اذ ارجعت السبب الى التشورات التي وزعت تهم يوسف وهبة بأنه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت ان سعد فغلول قاله من أن يوسف وهبة « وزير قبطي » (٧٠) .

وكان غاية الصحيفة من الامر ، ان تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطي في الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وإن تقنع القبط بأن المسلمين يستربيون فيما لا يستربونه في أنفسهم . ويرتبط ذلك بلعمى الانجليز ان القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفا من المسلمين وحقا للدمائهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز (٧١) .

ويمكن باستعراض مادة الصحيفة ، معرفة أنها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنعت والتشنيع واساءة التفسير لواقعهم وآرائهم . وتأكيد الذاتية القبطية وانماءها والوقف ضد زوال التفرقة بين المصريين في السياسة . وهذه التواхи الثلاثة يمكن ايضاحها فيما يلى :

كانت « الوطن » لا تخفي سياستها المناصرة للاحتلال البريطاني . نشرت في ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مقالا مترجمًا كتب عنها في الإنجليزيان ميل ، ورد به ان

«الوطن» أُسست من ١٤ سنة وبيعت إلى صاحبها الحالى جندى إبراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هى وصحيفة «مصر» ، «لسان الطائف القبطي» ، «اما خطة (الوطن) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة فى جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته (مصر) أيضًا . وإذا كانت (مصر) قد بذلت لونها السياسى فان (الوطن) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة إلى جانب مبادئه الأولى .. ولزيادة ايضاح هذه النقطة : ان (الوطن) يريد أن يرى مصر بلادا مستقلة ولكنها يؤمن بالحقيقة الأتية ، وهى انه ليس في تدريه المصريين ولا الدول الأخرى ان تطرد الانجليز من مصر ، كما ان احتجاجات الوفد المصرى وأحزاب الطلبة وموظفى الحكومة وسائل ما يرى من دلائل الامتعاض من الحماية ليست في عرف (الوطن) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا .. والخلاصة ان الوطن والمقطم هما الجريدةتان اللتان لم تتضمنا الى صفو الحركة الوطنية » . وتنشر (الوطن) ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفى في وقت كان فيه «خدران البلاد هو الكفر» كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت (الوطن) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملنر ، ودفعت إلى عدم مقاطعة هذه اللجنة والى الاتصال بها (٧٢) . وصفقت كثيرا لمقالات مرقس فهمى التى نشرها في صحيفة (مصر) في أوائل أكتوبر ١٩١٩ يعرض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ول الحديث نشر في صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية يفهم منه أنه ليس من انصار مقاطعة اللجنة (٧٣) ، ولا حديث لبعض الكتاب المسلمين وقبط تؤيد هذا الاتجاه .

ويلاحظ أن (الوطن) لم تكن تهتم في هجومها على قادة الوفد إلا بالقطط منهم . وذكرت هجومها خاصة على سينوت حنا وووصا واصف . وأفاحت في أحيانا في الهجوم عليهما ، كالقول بأن سينوت كان في باريس مع الوفد بسيع لمقابلة «السيدات الباريسيات» (٧٤) ، ونشر رسالة من تدعى «خنونة بنت ديميانة من أسيوط» ، تتهم سينوت بأنه أضع اموال اليهامي والأراميل (٧٥) ، وتتهمه أمام القبط بأنه مجرد مخلب فقط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التي تظهر باسمه وأنه لا يدرك من أمر القضية المصرية شيئاً ، وأن قوم آخرين قد «اتخذوه لفيقاً (أى أنه يحرس لياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس)» وأنه تنبه أخيراً وأراد أن تكون له حصته في الفنية (٧٦) . وعندما صرخ سينوت بأن القبط يفسرون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، أنهتهه بأنه بذلك يلم المسلمين ويشكك في مستقبل علاقات القبط بهم بعد ذلك - الانحلق (٧٧) . وحرست دائماً على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائباً عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المتقدادى صاحب صحيفة (مصر) ، الذى حول سياسة صحيفته ضد الاحتلال . اذ بتى

خمساً وعشرين سنة من إصدار الصحيفة ظهيراً للاحتلال ثم تحولت - سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنية دائرة فتعلق بتلابيبها وتحرك معها » ، ثم تقول للمنقبادي أنه يوم ينصر الانجليز في مصر « يندم صاحب مصر لبيرة أصدقائه الأقدمين (الاحتلال) ; وارتئاته بين انزع اصدقائه الجدد (الوفد) » (٧٨) ، وتقول أن المنقبادي يبرر اتجاهه الجديد بأنه « لولا هذه الخطة التي اتجهها، خطة المحاملة أو ان شئت المراوغة والمبدأ الذي اتبعه .. وهو مبدأ التظاهر بالغير والمعلاة لزعمام هذه الحركة (الوفد) ، لأد. اب الاقباط من جراء ذلك اعظم الآثار وأكبر الأضرار .. كما حدث في مقتل التوواجه داؤود دقوق من اعيان الواسطى .. اذا صحت هذه الرواية (٧٩) » وهاجمت (الوطن) يوم القمع سرجيوس وتدرس المنقبادي ثم قالت « هل يتنتظر أن أمريكا العزة الفيورة التي يدفع قومها الوفا من الجنحيات للمرسلين هنا لنثر القواعد المسيحية تهدى المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يؤذى بالبقية الباقيه من الفضائل (٨٠) ».

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائمًا ان تقف في وجه الامتناع الحاصل بين القبط وال المسلمين ، بمحاولات فتح حوار بين كل من الطائفين والأخرى . واستخدمت في ذلك كل الحذر الممكن في أمر أساسى وهو إبقاء كل من الجانبين متيمزاً عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وأن يبقى بذلك الوجود القبطي الطائفي كوجود سياسي . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك أمراً جوهرياً لم أعرف مقداره ! اهتمام القاتلين بالحركة الوطنية به ولم تتمكنى ظروف من الوقف عليه ، اعني به كيفية انضمام الاقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفتهم أمة تمثلها هيئات ملية سورية مسئولة ، أم هم انضموا بعشرين واحد من هنا وواحد من هناك .. » ولا تفتّأ تؤكد ذاتية القبط في انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوفهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث أبيه وكان قد حرم منه وهو بعد في المهد صبياً» (٨١) . ولما أرسل عبد العزيز جاويش الى وكيل بطريركية القبط يحييه على موقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيدة تحاول ان تشير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « ان القبط أحق من سواهم بالطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن أجدادهم من ستة آلاف سنة .. القبط الدين تحت اسم مصر من أسمهم .. » (٨٢) ، وسياق الصحيفة كلها يحرض على أن يبقى هناك في مجال النشاط السياسي والاجتماعي قبط و مسلمون .

على ان كل هذه السعي لم يأت بنتائجها في الواقع بين المصريين في هذه الفترة . سيمما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعاوى حماية الأقليات في الواقعية التي أعلنوها باستقلال مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ .

وتلقي هذا التحفظ دعاه الشقاق ليصوغوه نصوصا في دستور مصر :  
فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات ، الذي يعني  
في ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومي للجماعة  
السياسية المصرية .



## المراجع

- (١) صحيفـة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٢) المسيحية والقومية العربية . عبادى البند عبادى من ١٠٣ . نقلـا عن رسـالة ماجـستير للأستاذ دريـاشن سورـيـال بـشـارة « المجتمع القـبـطـي فـي القرـن التـاسـع عشر » من ١٣٧ .
- (٣) تـرـيـة مـلاـمة مـوسـى من ١٥١ - ١٥٣ .
- (٤) صحـيفـة الـأـنـكـار ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣٠ ، ٣١ دـيـسمـبر سـنة ١٩١٩ .
- (٥) مـذـكـرات فـخـرى عبدـالـتوـر . الصـورـة ٢٨ مـارـس سـنة ١٩٦٩ .
- (٦) صحـيفـة الوطن ١٤ أكتـوبـر سـنة ١٩١٩ .
- (٧) الصـحفـ الـيـوـمـيـة : الوطن ، مصر ، الـأـنـكـار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نـولـيـمـبر سـنة ١٩١٩ .
- (٨) صحـيفـة الوطن أولـ دـيـسمـبر سـنة ١٩١٩ .
- (٩) المجتمع القـبـطـي فـي القرـن التـاسـع عشر لـريـاض سورـيـال ، الأقبـاطـ فـي القرـن العـشـرـين . الجزـءـ الثـالـثـ ، رـعـزـى تـادـوسـ من ٧٧ ، ١٨٨ .
- (١٠) صحـيفـة وـادـيـ النـيل ٢٠ ماـيـر سـنة ١٩٢٢ .
- (١١) صحـيفـة الوطن ٢٧ دـيـسمـبر سـنة ١٩١٩ ، صحـيفـة مصر . ٣ دـيـسمـبر سـنة ١٩١٩ .
- (١٢) صحـيفـة الـأـنـكـار ٣ فـيـرـايـر سـنة ١٩٢٠ .
- (١٣) صحـيفـة مصر ، رسـالـة وـرـوتـ اليـها من الدـكـتـور فـرـيدـ من بـرـلـينـ لـى ٧ نـولـيـمـبر وـنـشرـتـ فـي ٣٠ دـيـسمـبر سـنة ١٩١٩ وـذـكـرـ بها الدـكـتـور فـرـيدـ أنـ الرـسـومـ مـحـمـدـ فـرـيدـ كـلـفـهـ بـارـسـالـها قـبـلـ وـفـاهـ .
- (١٤) الـاتـجـامـاتـ الـوطـنـيـةـ فـيـ الـأـدـبـ الـعاـصـرـ . الدـكـتـور محمدـ حـسـينـ . الجزـءـ الثـانـيـ من ١٣١ .
- (١٥) الـبـداـئـ . الدـكـتـور ذـكـرى مـيارـكـ . الجزـءـ الـأـوـلـ من ١٨٧ ، مـتـالـ نـشرـهـ فـي ١٣ مـارـس سـنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول ونكره السياسي .. طارق البشري . مجلة الطليعة عبد مارس سنة ١٩٦٩ .

(١٧) حياتي . الدكتور أحمد أمين من ١٨٥ .

(١٨) سندباد في رحلة الحياة . الدكتور حسين فوزى من ٩٨ .

(١٩) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٠) تربية نذلة موسى . من ١٥١ - ١٥٧ .

(٢١) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح من ٢٦ .

(٢٢) المرجع السابق ( مع الوفد المصرى ) من ٥٢ .

(٢٣) مذكرات فخرى عبد النور .. المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٤) المسالة المصرية والوفد . محمود أبو الفتح من ١٥٦ .

(٢٥) صحيفية الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٢٦) صحيفية الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٢٧) صحيفية وادى النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

The History of Nationalism in The East, Hans Kohn, p. 206.

(٢٨)

(٢٩) هائز كومن . المرجع السابق من ٢١٤ .

(٣٠) صحيفية وادى النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٣١) صحيفية الأعمال ٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٢) دراسات في وثائق ثورة ١٩١٩ . الدكتور محمد أمين . من ١١ .

(٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبد الفتاح حسن . من ١٢٤ .

(٣٤) حديث للشيخ محمد شاكر مع مراسل صحيفية البشري باريزيان ، صحيفية وادى النيل ٧ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٣٥) صحيفية النظام ١٧ سبتمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٦) صحيفية مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٧) مذكرات فخرى عبد النور . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٣٨) صحيفية مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٣٩) صحيفية وادى النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٤٠) صحيفية النظام ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب القاه ويضا واصف للمسطرين الانجليز .

(٤١) صحيفية مصر ٣١ نوفمبر سنة ١٩١٩ تلا عن الجورنال دى كيه .

(٤٢) صحيفية النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩١٩ .

(٤٣) صحيفية النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ .

(٤٤) صحيفية الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ .

(٤٥) صحيفية وادى النيل ٣٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .

- (٤٦) المصور ٢١ مارس سنة ١٩١٩ .
- (٤٧) سعد زغلول وفكرة السياسي المرجع السابق .
- (٤٨) مع الوفد المصري . محمود أبو الفتح . من ١٠ .
- (٤٩) نشرت في صحيفة الأخبار على أيام متتابعة في مارس سنة ١٩١٩ .
- (٥٠) ثورة ١٩١٩ ، عبد الرحمن الرافي . في أعقاب الثورة . عبد الرحمن الرافي  
الجزء الأول . من ١١ ، ٣٤ ، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخرى عبد النور بخطه المصور .
- (٥١) صلوة مصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر . ذكر فيها من ٤٥٦ - ٤٥٧ .
- (٥٢) صحيفتا مصر . أكتوبر وتوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٣) صلوة مصر . المراجع السابق من ٢١٤ - ٣١٥ .
- (٥٤) الدكتور محمد آتيس . المراجع السابق من ٥١ .
- (٥٥) صحيفتا الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٦) الصحف اليومية في ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٧) صحيفتا الأعمال ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفتا مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٥٩) صحيفتا مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٠) صحيفتا مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦١) الدكتور محمد آتيس . المراجع السابق من ٥١ ، ١٥٨ .
- (٦٢) صحيفتا الأعمال ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٣) صحيفتا الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٤) صحيفتا الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٥) صحيفتا مصر ، صحيفتا الأعمال ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٦) صحيفتا الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٧) صحيفتا الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٨) صحيفتا الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٦٩) صحيفتا الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٠) صحيفتا الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧١) صحيفتا الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٢) اعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٣) صحيفتا الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٤) صحيفتا الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٥) صحيفتا الوطن ٢ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
- (٧٦) صحيفتا الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

- ٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩٩٩ .
- ٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩٩٩ .
- ٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩٩٩ .
- ٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩٩٩ .
- ٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩٩٩ .
- ٨٢) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩٩٩ .
- ٨٣) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٩٩ .

دستور ۱۹۹۳

---



## ١٩٣٣ دستور

### تصريح ٢٨ فبراير وحماية الأقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الأولى ، انهارت امبراطوريتان كبريتان هما امبراطورية النمسا والجر والإمبراطورية العثمانية ، وأنهارت المانيا ؛ وأعيد اقتسام العالم ببلدان الامبراطوريات المهزومتين ؛ وتكونت دول جديدة على انقضائهما ، بينما في شرق أوروبا والبلقان . وأسفر التكوين السكاني للبلاد الناشئة — بينما في أوروبا — عن وجود أقليات عديدة في كل منها ، دينية أو "لغوية أو جنسية أو قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من أقليات غير بولندية ، بعضها الماني أو يهودي أو روسي ، ويتصف بعضها بالشتاء الأغلبية ويكثر من خرض شكاواه على مصيبة الأمم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على مابينهما من ود مفقود . . وتكونت بروغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا . وضمت إيطاليا تريستان إليها ، وأنضمت ترنسلافانيا إلى رومانيا . لذلك يلاحظ في كافة المعاهدات الدولية (التي ثنت بعد الحرب هذه الوضاع الجديدة ، أنها تضمنت نصوصاً تتعلق بحماية الأقليات .

أبرمت معاهدة فرساي في ٢٨ يونيو ١٩١٩ مع المانيا ، وأبرمت معاهدة سان جرمان في ١٠ سبتمبر الثاني مع النمسا ، ومعاهدة سيفر في إسطنبول في ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدات الأخيرة نصوصاً تتعلق بحماية الأقليات . كما أبرمت معاهدة نويولي مع يغاريا في ٢٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر في ١٤ يونيو ١٩٢٠ . . وتضمنت هذه المعاهدات نصوصاً تؤمن «الأقليات الجنسية والدينية والغوية» . . وتضمنها بالحقوق السياسية وخريطة ممارسة الشفائر الدينية والتقاليد واستعمال اللغات الخاصة بالاقليات أمام المحاكم وفي التعامل مع السلطة .

ونتج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر او لا نم معاهدة لوزان في ١٩٢٣ . و خضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذي ابتدعه الدول النكيرى في ميثاق عصبة الامم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها وأشار موضوع الاقليات في لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفي سوريا بالنسبة للدروز وغيرهم ، وفي العراق بالنسبة للأكراد .

وقد سبقت الاشارة الى ان السياسة البريطانية في مصر منذ احتلالها كانت حريصة على ان تصيغ مصر في صورة « جماعة دولية » ، تكون من مجموعات سكانية متعددة ومتخالفة . وكانت اهم وسائل التفتت القومى لصر يتجه الى الأقلية الدينية القبطية ؛ باعتبارها الأقلية الدينية الأساسية او الوحيدة في مصر ، فاذا امكن عن طريقها اقرار هذا المبدأ ، امكن اصطناع اقليات اخرى الى جوارها ، كالعرب ( البدو ) والاوروبيين وغيرهم . وبما تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانونى الأول عند انشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ . بتقرير التمثيل الطائفى فيها ؛ ثم اعدت مشروعات بروتوكول لصياغة الدولة في عمومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الأجنبية في صلب تكوينها . كما سبقت الاشارة الى ان أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الاقليات (١) .

واليم الان الاشارة الى ان الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الأولى قد انتجت عنصرا سياسيا مواطيا لبريطانيا ، لكنه تضع مبدأ « حماية الاقليات » في اي صك دولي يحدد الفوارق بينها وبين غيرها ، ومصر خاصة . وأن يتقبل الرأى العام الدولي تنفيذ هذا المبدأ ، مادامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول النكيرى التمسك به لتأكيد وجودها في التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرزن الذى جرت عليه مفاوضات عدلي - كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن « حقوق الاقليات » في مصر . وقد اشار الى هذه النصوص من قبل (٢) .

ومن المعروف أن مفاوضات عدلي - كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة في مصر . وأنه حقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر وأعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسي الذى يمكن ان ترتضيه بريطانيا مع انصمار عدلي وثروت . و بما تسجله كتب التاريخ ايضا ان اللورد الذى المتذوب الاسلامى في مصر كان توصل من احتكاكه بالشورة في مصر ، الى انه لا سبيل لضم الوجود البريطانى فيها الا بالغاء الحماية عن مصر والاعتراف باستقلالها السياسي . وتبادل النبئ مع كيرزن وزیر الخارجية زسائل عديدة في الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الابيض » . ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا ترتاح الى اقتراح النبئ ، كما كانت

على وشك أن تستدعيه من مصر وتعزله من منصبه (٣) ، لو لا ادراها المتزايد للحطورة الأوضاع في مصر ، ولو لا التغلب السياسي الكبير للنبي في الدوائر الحكومية كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الأخيرة . وفي رسالة النبي إلى كيرزن في ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ، وورد في هذا الدفاع عبر « ذات أهمية خاصة في صدد النظام الداخلي لمصر » ، قال : « .. ان ادخال الانظمة البرلمانية – لا الالغاء الرسمي للحماية – هو الذي سيكون راجعاً اليه على الأكثر ما عسى أن يتكتسبه الوزراء المصريون من ازيد ياد القبرة على مقاومة ارائنا ، ففي ظل الترتيبات المقترنة ، بالقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . ولتكن على هذا أحسب ان حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة في انشاء هذه الانظمة ويشتما تبرم معاهدة مع مصر . اذ بديهي ان يمثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلاً عن انه لا يجب أن ينفي عن البال أن ضغط الرأي العام في السنوات الأخيرة – كما ينطق بلسان الصحافة وبوسائل أخرى معتبرة – قد زاد استقلال الوزراء أمام السلطات البريطانية زيادة لا سبيلاً الى الخطا فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بادارة مصر بمساعدة لفيف ضيق من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت اغلب المناصب الإدارية يشغلها دائماً المصريون ، ولا ينبغي ان يتومم احد ان الانجليز حتى في خير اوقات السلم العادي حاولوا ان يحكمو مصر الا بصفتهم خمرة صغيرة معتمدة على اعظم مقدار من التعاون الأهلي .. » (٤) .

ودلالة هذه العبارة ، أن وجهة نظر النبي – وهي التي انتصرت في رسم السياسة البريطانية ازاء مصر – كانت تتحقق في أن السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » او التبعية المباشرة ، وإن « الحماية » من قبيل الفواهر التي يمكن التنازع عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والإدارة المصرية تنظيمياً يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساساً . وقد أشار النبي في رسالته أخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وأن ضمان عدم تدخل هذه الدول في شئون مصر ليس أساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدأ « منزو » بريطاني على مصر .

وطبقاً لهذا الفهم صادر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف مصر بالاستقلال ويوضع التحفظات الاربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الاجانب وحماية الأقليات . وأشار النبي في احدى رسائله إلى كيرزن ( الوثيقة ٢٣ ) أن هذا التحفظ يستوعب المواد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ – من مشروع كيرزن . كما ان التحفظات الأخرى تستوعب النصوص من الأخرى في المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة في التصريحات التي افضى بها لويلد جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان مركزنا الخاص الذي ندعوه لأنفسنا في مصر يجعل حماية مصالح الاجانب والاقليات في مصر من حقنا وحدنا ، ويلزمنا بأن لا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص . وأن تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا في السنوات الأخيرة حين اشتد الهياب في مصر ضد الاجانب . وأأمل انه في الوقت الذي يعترف فيه بمصر دولة مستقلة ان يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم (٥) .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ، حتى ترددت اشاعات قوية في مصر وخاصة في الأقاليم ، بأن وزارة عبد الخالق ثروت قد وزعت امراً سرياً على مصالح الحكومة يقضى بأن تلاحظ في التعيينات أن تكون نسبة الوظيفين القبط واحداً إلى اثنين عشر بالنسبة للمسلمين ، وأن الانجليز هم من اقتراح عليها ذلك .. وثار هذا الأمر لفطا شديداً . ثم وجه مسؤول سوان عضو مجلس العموم البريطاني سؤالاً إلى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما يشاع من أنه ثم « وفقاً للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات » ، وعما إذا كانت هذه السياسة ترمي إلى التأثير من القبط لانضمامهم إلى المسلمين في الحركة الوطنية (٦) . وقال كثيرون : « إن في هذا ما يشعر بإنجلترا هي التي تحرك التيار في هذه المسألة » ، وأن وزارة عبد الخالق ثروت تعمل بوجى من الاقتراحات التي عرضتها عليها حكومة لندن (٧) . وطالبوا الوزارة بأن توضح طناناً حقيقة الأمور . ولاحظ أن الوزارة سكتت عن الرد . وحتى صحفة « الوطن » ذات الاتجاه المروف في الموالاة للسياسة البريطانية والعداء للوفد وأثارت التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولاً تقوله إلا أن الوفديين هم من أبلغوا مسؤول سوان بالخبر ، وبسخرت منهم على التظاهر بالأخلاق في الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية (٨) . وانحصرت الأقلام الدافعة عن الحكومة في لوم الوفد على إيصال الخبر إلى مسؤول سوان دون تكذيب له (٩) . وكان مسؤول سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوى الاتصالات بالوفد .

#### صدر تصريح ٢٨ فبراير :

ما أن صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، وأسماء سعد زغلول « التكية وطنية كبيرة ». ورغم أنه كان في الحقيقة خطوة سياسية هامة من خطى الاستقلال في ظروف ذلك أعنيد ، فقد رفضه الطموح الوطني ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تضم الاستقلال المعترض به بالصورية . ونظرت إلى التحفظين الاولين الخاصين بتأمين

مواقفات الامبراطورية والدفاع عن مصر يانهما وسيلة لاستبقاء الوجود  
البريطاني المسنح ؛ والى تحفظ الثالث الخامس بحماية الاجانب والاقليات  
بأنه وسيلة التدخل البريطاني في شئون الحكم المصرى والإدارة . وقال  
واصف بطرس غالى سكرتير الوفد انه لا حق لإنجلترا في تولي حماية الأقليات ،  
وهو من اختصاص عصبة الأمم (حسب ميثاقها) وأن المصريين يعتبرون ذلك  
«منزلة تداخل لا يطاق من جانب إنجلترا » (١٠) .

كتب صحيفة «وادي النيل» أنه يجب أن يعم التحفظ الخاص بحماية الأقلية في ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويتها على قيام الشقاق بين المغاربة، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية الفقير؛ ودعت إلى وجوب التسلّح بالحكمة أزاء دعاء السياسة الانجليزية «لان اليد التي تسجل مثل هذا العارض ليعمل به لابد أن تعمل لتنفيذها بجميع الوسائل التي تكون في طوق البشر». وقد رأيناها تجمع من شتى هذه الوسائل ما يخرج أحياناً عن دائرة الأمور المتوقعة «إلى دائرة الطوارئ والمفاجآت» (١)، وكتبت صحيفة النظام «أن حماية المصالح الأجنبية والأقلية مغزاها الإشراف على أعمال المصريين الداخلية وتصر فائهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يستونه» (٢). وأسمت صحيفة «مصر» هذا الأمر بدعة، لأن الأقليات لم تطلب حماية ولا عناية ولا تعتبر نفسها جزءاً منفصلًا عن الأمة، «لا نافق على هذه التسمية التي تريدها السياسة لتجعلها مجازاً لأغراضها» (٣).

وأصدر الحزب الوطني بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذى يرمى إلى اضفاء الشرعية على مركز بريطانيا في مصر ، والذى يعترف باستقلال ليست له قيمة ما يقىت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصلحة الإنجانب والأقليات (١٤) . وكتب صحيفة « الأخبار » ان كان أول العهد بمنساع مسألة حماية الأقليات في مشروع كيرزن ، وليس لها من هدف الا تسويغبقاء الانجليز رغم اواده أهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا رفضت الدول الأخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الإنجانب من رعايا هذه الدول (١٥) ، وأصدر الحزب الديمقراطي المصرى بيانا ناقش فيه التصريح وذكر « ليس في مصر أقليات من النوع الذى نص على حمايتها في معاهدات سان جerman وسيفر والذى تعتبر اقليات معادية لاكثرية البلاد . لا تختلف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، أما جياثهم المدنية فهي واحدة كما هو الشأن في إنجلترا وفرنسا وألمانيا .. » (١٦) .

لجنة المشتري ومسألة الأقلان :

كان صدور تصریح ۲۸ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللتبی وبين عبد الخالق شریوت والفرق الذى انشق عن الوفد . لذلك بات منتظراً أن

يعهد الى تروت بتأليف الوزارة وأن يكون أخص مهامها اعداد الدستور . وسجلت الكتب المتبادلة في أول مارس بين الملك وتروت هذا الامر . وفي ٣ ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثة عضواً ، قاطعاها الوفد والحزب الوطني اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب أعضاؤها ، لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الاحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من يمكن اعتبارهم ممثلين (الاقليات) حسبما استخلصت صحيفة الوطن (١٧) . فكان فيها من الفبط الانبا يؤانس مطران الاسكندرية وقليني فهمي والياس عوض و توفيق دوس ، ومن عرب البدو صالح ملوم ، ومن الاسرائيليين يوسف أصلان فطاوى ، ومن السوريين يوسف سباع ، ولم يفت «الوطن» أن تضع هذه الدلالة تأكيدا على الصفة الطائفية للعضو اخذا بالمنطق الذي اتبع في تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

وإذا كانت الجهة الاولى للجنة قد استنفدت في كلمات الافتتاح والمناقشات العامة عن تنظيم الاعمال ، فإنه فور البدء في العمل بالجلسة الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المسابدات العامة التي شكلت بالانتخاب بين الأعضاء وكان فيها توفيق دوس ) ، فور ذلك اثار حسين وشدى رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الاقليات ، وكانت أول كلماته هي لفت نظر الاعضاء «إلى العناية بوضع نصوص في دستورنا لحماية الاقليات لأن انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتها» .. وذكر أن وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما سأله عبد اللطيف المكياني عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلاً أن معنى الحماية هي ضمان الحرية للجميع .

ثم كانت أول مسألة ذات اتصال بالإديان ، نقاشتها اللجنة الفرعية بالجلسة التاسعة لها ، هي مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص «العادى» في قضايا الاحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة في هذا الامر هو السعي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الاحوال الشخصية ، والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وإدارة اموال ناقصي الاهلية ، مع نوع من التهيب تجاه ما يمكن أن يكون في تعليم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على ما يظهر من اقوال عبد العزيز فهمي وعلى ماهر خاصة . واستتصوّبت اللجنة رأى عبد الحميد بدوى أنه لا مجال للجسم في هذا الامر بالدستور ، لافضليّة ترك الأمر منا يعالج في المستقبل بالقانون ، سرا إلى إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص دستوري يحقق هذه المبررنة . وباللجنة العامة ( بالجلسة ٢٤ في ٢٥ أغسطس ١٩٢٢ ) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الاحوال الشخصية الخاصة بالأهلية وإدارة الاموال ، وأيد التوحيد عبد العزيز فهمي وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والأنبا يؤنس ، فقرر

نهايا عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك أنه بقي لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها في هذا الشأن ، رغم الشعور أنه من مصلحة التطور للمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى ، وترك للمستقبل أن يدلل ما في الامر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية ( ٧ مايو ) ، اثنان حسين رشدى في البداية مسألة الأقليات للذات الهدف السياسى الذى قرره من قبل . واقتراح أن يتضمن الدستور ذات النصوص التى وضعها الانجليز فى مشروع كيرزن ، وهى تتعلق بالمساواة فى الحريات وفى الحقوق المدنية والسياسية وفى ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات .. فووفق على هذه النصوص بالأجماع . والحق أن لم يكن فى النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا فى أن ترد فى معايدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن أن تكون . أما ورودها فى الدستور فقد كان تقريرا لاحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكافلة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للأقليات «في القانون وفي الواقع» اعتبرت المكتبى على أن يرد فى الدستور مايعرف بوجود أقليات ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى أخذ الأصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية ، ثم قال ان «(الأقليات) أصبحت محمية ولا محل للتحفظ الانجليزى . فرد عبد العزيز فهمى معتبرا على هذا التعليق الذى يثبت ان المصريين لم يستطعوا دخض التحفظات الأخرى الوارددة فى ٢٨ فبراير ، وأن الاولى هو ذكر ان مرتكب المندوب السامى فى مصر يتعارض مع سيادتها . ثم أبدى خشيته من أن تفسر عبارة «في القانون وفي الواقع» بما يوجب أن تضمن الدولة للأقليات تمثيلا فعليا اذا لم ينجح أفراد منهم فى الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وأن الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالأقليات قد يفسر على انه تقييد فى الألزم بتدریس اللغة العربية . فطمأنه رشدى قائلا أن المقصود هو الا تتخذ الدولة «في الواقع اجراءات تمنع دون المساواة استبدادا منها» .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اثاره للامر من توفيق دوس) وضع «نظام للأقليات يضم تمثيلها التنبائى» . فثارت اهم جوانب الموضوع ، وهو الجانب الذى مثل معركة سياسية بين المؤيدین والمعارضین فى اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الرأى العام المصرى بكافة اتجاهاته . وقد تحدث فى ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوى ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن اعضائها اعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقلينى فهمى والياس عوض . وانضم الى رأى توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوى عبد العزيز فهمى ومحمد أبو النصر . وفي النهاية اقترح بدوى ارجاء بحثه لانه أمر خطير لا تستطيع اللجنة «أن تنشئ» البحث

فيه انشاء» وان تحمل الامة المصرية على رايتها ، فاجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي أثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين ٢١ (اغسطس) من توقيق دوس، فاجل او بعد ايام ضمانته لحضوره هو عبدالحميد بدوى . وفي ٢٥ اغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي اثيرت بشأن «تمثيل الاقليات» في انتخابات وغيرها منذ انتارته الاولى في مايو . وانضم له في رأيه الانبا يوحنا يوسف قطاوى الاسرائىلى وعلى المترلاوى عبداللطيف المکباني ، وانضم الى بدوى كل من ابراهيم الهمبواوى وعبد الحميد مصطفى على ماهر وأحمد طلعت ومحمد أبو النصر وقلينى فهمى ، واخذت الاصوات في نهاية النقاش تقر بـ«الغلبة عدم تمثيل الاقليات».

تناول شخص وجده نظر توقيق دوس في ذناعه عن تمثيل الاقليات ، في أن ذلك يرجع لسبب سياسي وآخر قانوني . والاول هو قفل الباب أمام التدخل الاجنبى بهذه الدعوى ، وتمثيل الاقليات لا يعني تفرقة بين المصريين بل ان اهماله هو ما يتحمل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم احد فلن جمهورهم — سوابا او خطأ — ان حقه بهضوم ، وغالبية الجمهور تتأثر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للاقليات مراكز محددة . اما السبب القانونى فهو ان المجلس الشعوبى يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقدر — بحسن نية — ما تراه الاقلية منا بها او مضاها بحقوقها ، والخير ان يوجد فيه من يتبناى ذلك . وضرب لذلك مثلاً ما كاد مجلس شورى القوانين ان يقرره من اشتراط النجاح فى امتحان القرآن للالتحاق بالكتائب ، اذ كان الشرط يقصر الالتحاق ~~بها على المسلمين~~ . وقال ان تمثيل الاقليات تعرفه دسائير بلجيكا وأسبانيا ~~فليس بدعة~~ ، وإن كان اساس الاقليات مختلف . ثم اقترح أحد طريقين لإجراء التمثيل . احدهما ان يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الاقلية بما ينقص من نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الاقلية يكمل النسبة ، وبهذا لا تنفرد الاقلية بتقديم ممثلتها . والطريق الثاني ان ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الاقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ اما ان يتخاذل واحد الطبقتين ، واما ان تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لا يتقدم باقتراحه بصفته قبطى ، ولكنهم مصرى يخشى الخطر من عدم الاخذ بهذا المبدأ . وأن ما زمان به الجميع من «الديمقراطية وما يتمتعونه من زوال الفوارق لا يجب ان يخفي واقع الامور . وبيان واقع الامور ضرب مثلاً بقانون نظام وراثة العرش الذى صدر وقتها ، والذى اشترط فيمن يختار وصيا على العرش (اذا كان الملك غير وشيد) ان يكون مصريا مسلما ، وأن انتخابات المجلس المحلي لبني سويف التي جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب اربعة كليم من

**ال المسلمين ، فاستقال محمود بيضوني ليترك مقعده لصاحب عتاد الاصوات التالي له وكان قبطيا .**

وامام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعلل قومة القبط ضد فكرته بما يرونها مصلحة لهم في الا يغضبوا المسلمين «فتظاهرنا بأنهم لا يريدون التمثيل» ، «وإذا لم تمثل الأقليات» فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وانهم لا يريدون هذه الحماية ٢٨ فبراير في حين انهم يريدون التشدد في التمسك بها ، وأنه كقبطي لا يجب عليه ان يتهم الآتية في شعورها الوطني ، ولكن ازاء غلبة الامية والجهل في صفو الاكترية والاقليه وازاء مصلحة البلد يقول الحقيقة . ومن الخطأ انظر بان الاقباط يريدون حقا مقصورا عليهم لأن الامر يتعلق بالمصلحة الوطنية . وان كثيرا من يجهرون برفض تمثيل الاقليه يسرهن المكس . واما كان تمثيل الاقليه الدينية يخالف النظريات الدستورية المدنية ، فالمهم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية . وشعوب الشرف لا تميز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الاحوال الشخصية ترتكز على احكام الدين . واما كانت كفالة تمثيل الاقليات تعنى تقرير امتياز قانوني لهم ، فحسب الاكترية امتيازها الناتج عن كونها كذلك ، وهو امتياز لا يعدل له شيء . وضرب مثلا بمرشحين تساويهما في كل شيء واختلفا في الدين ، فسيكون لاحدهما امتياز على الآخر بانتمامه للدين الاكترية . وذكر ان ليس تمثيل الاقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية ، ففي باقيه ما يبقى الاحتکام لاحکام الدين في مسائل الاحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان تنسى اللجنة انه قبطي ولا تذكر الا كونه مصر يا .

وقال الياس عوض انه لم ينتخب بالجمعية التشريعية ، فرد عليه ابو النصر بان كثيرا من المسلمين لم ينتخبوه مثله منهم احمد بك عبد اللطيف . وقال الانبا يؤنس ان اخوة المسلم والقطبي ووحدتهم توجب عليهم حفاظا لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال على المتزاوى انه بصفته من الاكترية يرى في تمثيل الاقليات نفع عظيم لضمان وجودها بالهيئه التبابية . وقال عبد اللطيف المكتابي انه يرى ان الفارق الدينى أمر شخصى محض لا يتعدي العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الاقليات وحفظها للرابطة والوحدة يوافق على تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى في أن السبب السياسي الذى يدعى به توقيع دوس من اسقاط خطة بريطانيا في التدخل سبب غير قائم . والمعاهدات الدولية الحديثة لم تزد عن تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل أحد تقرير مبدأ «تمثيل الاقليات» . والسبب القانوني غير قائم أيضا ، لأن الاكترية ليست اكترية فحسب ، بل هي طوائف تفصل بينها المصلحة كالملاك والتجار والمهنيين . ولا يقول أحد بوجوب تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه الامور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس التبابي والرأى العام . أما مثل

الخاص بالكتاب فالحاصل ان مجلس شورى القوانين لم يعر ببره النجاح في القرآن . ودلالة ذلك عكس ما يقول دوس . وتمثل الاقليات في دستور بلجيكا يتعلق بالاقليات السياسية لا بالجماعات الدينية ، لأن المجلس النيابي مجلس سياسي لا مجلس ديني . «والاقلية الدينية من حيث هي مجموعة يشترك في دين غير الاكثرية لا يمكن القول بأنها مذهب سياسي قائل بذاته . بل هذا هو الذي يجب تجنبه» . والنائب يمثل الامة كلها لا ناخبيه فقط ، والاساس أن يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميلهم السياسي . ورد على تخوف دوس من شياع حقوق الاقلية ، قائلاً ان الناس تحبها بالتفاهمن والتسامح . وكان الخلاف دائماً موقفاً استثنائياً . واذا كانت الاقلية تذكر احداث الماضي البعيد فقد عانت الاكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر معاشر الاقلية . والفارق الديني يضعف في مصر الان ولن يطول الزمن «حتى يتمحى في علاقاتنا الاجتماعية وتغنى تماماً جميع آثاره» ، وفي محاولة ابقائه انكار للامتزاج الحاصل من نفسه يفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالاقليات يوجد الجهة التي تحرض عليه فتزيده الفوارق وتنمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «ما يربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصالحة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب» ثم قال «انى لاتمنى ان ارى اليوم الذي يجمع كل اسباب مراقبنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من احوالنا الشخصية تحت نظام واحد ، بحيث نعيش جميعاً في ظل حياة مدنية موحدة منتظمة» . وقال ان تقرير تمثيل الاقليات يعني شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النسبية . واذا اعترف بتمثيل القبط ضرورة بعدهم اقليات كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب ، ثم يظهر الأروام والأرمون وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلص عن جنسياتهم واكتساب المصرية » . فتحتتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطاً ليس له طابع اهلي « ومرسخ للمنازعات الدينية والجنسية » . ولذلك فان الامر ليس نصاً يوضع في الدستور ولكنه « حدث اجتماعي خطير جداً » .

وذكر عبد العزيز نهmi ان تمثيل الاقليات يعني منهم امتيازاً ليس لغيرهم ، مع ان الروح الديمقراطية تعنى ازالة الفوارق ، واوصى ان يترك الامر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور .. وذكر محمود أبو النصر ان تمثيل الاقليات بدعة . وقال على ماهر انه امر يستحق الاقسام ، والحاضر والقريب يدل على ان الجمهور المصري لا يعرف فارقاً بين مسلم وقبطي ، فضلاً عن ان الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمان بعيد « وكم رأينا الثقة تتزعزع من المسلم لتعطى للقطبي » ، فكيف يمكن اغفال هذه الادلة والعمل بعكسها ، والقطبي ممثلون في كافة المجالس السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد.

بحزب فحسباته على نفسه ، وإذا أيده حزب فاتنصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال ثنيسي فهمى ان تمثيل الأقليات يهدى الوحدة الوطنية .

### طرف الجدال في مسألة الأقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الأقليات جانبين ، أحدهما اظهرته الظروف التي أثير فيها الموضوع وتصريح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية أى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو خلال نقاش دوس وبدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، أى تأثير هذا التمثيل في التطوير المدنى للمجتمع . وما يمكن ملاحظته أن لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس في هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسي العام لكل منهما ولو ضعه الاجتماعي وتكوينه الثقافي العام . كلًاهما كان يقف مع « العدليين » من عرفاً باتجاههم المعادى للتوفى ، وكلًاهما صاحب الورف الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن ، والذى كان وفداً متهمًا من الحركة الوطنية في اخلاصه لقضية البلاد . وعرف عن دوس تقريره للسياسة الأنجلو-إيطالية عن تمثيل القبط فى بعض ما اشتارت اليه الصحف فى عجمومها عليه (١٨) ، نعم عرف مشاركًا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوى الصرىح للمעם سلطة الملك والتقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الغائه ، واشتراكه فى بعض هذه الحكومات خلال الأربعينيات . وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الأقليات وبدوى المسلم يعارضه ، وكل منهما يضدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفي الجانب الآخر - غير الرسمى - ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم : على صفحات الصحف وفي الاجتماعات . وكان الاثنان أقرب إلى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان إلى حزب واحد نشا وقتها وهو الحزب الديموقراطي المصرى ، وساهم كلًاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان في نظراتهم المدنية وسعيهما لشدين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وأيمانهما بالحرية والعلمانية ، وإن اختلفا حول الاشتراكية . التي ينزع اليها ميرهم دون عزمى ، وبالنسبة لمستقبلهما السياسي الدينى في اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء أن ينظر للطوابق الدينية كما بنظر الطوابق السياسية كأقليات تمثل في النظام المبدأ ، وما يمهد به البعض من جمع التوقعات وأصدار البيانات عنه ، يختلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة .

قال عزمى أن تمثيل الأقليات ليس بدعة بل هو تمثل مع كمال التمثيل

القومى . وأن المجلس النبائى سياسى وتنزى ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة ، إنما بالمعنى الذى يستوعب « العنبات القومية » والعناصر المتشابكة فى الاجتماع والاقتصاد والإدارة . ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالأسرة مما له ارتباط بالدين ، ( أى السبب القانونى عند دوس ) . وأن مصر نالت ما نالت يفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها ، واستمرار هذه الروح يجب تمثيل الأقليات ( أى السبب السياسى عند دوس ) . ثم عاد يعزز راييه بعد أن صدر قانون نظام وراثة العرش الذى ظهرت فيه روح اعتبار المملكة المصرية مملكة إسلامية دينها الإسلام . وقال انه يعلم مقدار تمسك الناس بال الدين فلا يطالب بفصله من الدولة ، ولكنه يتم بمحلاحة ان في تحديد دين رسمي للدولة ادخال لعنصر الدين في اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء أن ينظر للطائف الدينية كما ينظر للطائف السياسية كأقليات تمثل في النظام البرلماني . وكان اقتراحه أكثر تطرفا من دوس ، وهو أن تمثل الأقلية في البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لا اختيار ممثليها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على أن يقتصر تمثيل الأقلية بوصفها هذا على مجلس التوابه ، أما المجلس الآخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه الساقوا مع مطالبه بأن يكون مجلسا ممثلا « للأنظمة المنتجة في النشاط العقلى والمادى » فلا يتسع للتقسيمات الدينية . أما آجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لأن الاختيار لها يجب أن يكون حسب الكفاية والصلاحية وحدهما ( ٢٠ ) .

وكتب ميرهم تعليقا على ما سمعه من أن لجنة الدستور تنوى أقرار مبدأ تمثيل الأقليات الذى اقترحه أحد الاعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الانهاء بالتصub ، كتب يهاجم اللجنة أذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة « لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات » . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعاً دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها إلى « مدينة تحكم الفروبة والمصلحة ولم يندم أحد على ذلك » ، وسينتهى الباقى إلى أن يكون مدنينا صرفاً تبعاً لتطورنا المطرزد .. « والأكثرية والأقليات الموجودة الآن ليست إلا نتائج تاريخية لن تثبت طويلاً أن تزول كما زالت آثارها في الغرب ، وستحل محلها جماعات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواضح على الدستوري أن تساعد هذا التطور لا أن تقاومه ( ٢١ ) . ثم وجه بياناً يحمل فيه الأمة من الخطير الوشيك أن لم تقاوم لجنة الدستور فيما ترميه من أقرار هذا المبدأ ، وما يهدى به البعض من جمع التوقيعات ولإصدار البيانات عنه . وذلك ليس جل الانقسام ويعرف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط في العاصمة والأقاليم الاجتماع في التوادى والكنائس والمحافل لينعلنوا صراحة : إنهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعاً ( ٢٢ ) .

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمي بالنظرية السكنوية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويعجب من ان عزمي المعروف بميوله الفكرية العصرية وطبعة المدنى "Leic" ، يخلط بين الدين وسائل الاجتماع والسياسية » وفم انه يود من صميم قلبه ان يتتطور المجتمع بسرعة الى الانظمة المدنية البحته ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدنى لا اعتبار الدينى ، وانه كان منن لهم اليد الطولى في تأسيس الحزب الديمقراطي الذى لا يعترف باكثريه دينية واقليات ، ويؤمن بالمساواه بلا فارق طائفي » وبقدر وجوب توحيد القوانين جميعاً مدنية كانت او شخصية . وقال ان عزمي برأيه الاخير ينكر ذاته وميوله . ومبادئه حزبيه ويناقض مواطنه باسم النظرية العلمية ، وهي نيسـت عملية مادامت تختلف كل هذا الذى انكره عزمي وخالقه وفشل منه من تطور . وقال انه اذا كان القبط نظم عائلية وقوانين احوال شخصية خاصة ، فإن ذلك لا يستدعي تمثيلا خاصا في البرلمان ، ودليله على ذلك انه لم يقم حزب قبطي طائفى ، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام ، وهو حزب لن يتكون لأن اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تتفرق به اكثريه دون اقلية فتتعارض المصالح بينهما ... » (٢٣) .

رد عزمي بأنه يرى الاخذ بالنظرية السكنوية والحركة مما بالنسبة لل موضوعات الاجتماعية ، ويري التمييز بين الامال العريفة وبين الواقع . وأنه لا ينكر المدنية ميوله بل يتشرف بها « وبها هو فوق المدنى منها ايضا » ، وأنه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم ينكر حزبي فهو لم يحدد رأياً يهدى في المسألة ، وكان الاولى أن يتم النقاش بداخله ، وأن مخالفة مواطنه لاعتنيه كثيراً متى كان ينكر ويبحث ويخلص فيما . ثم قال ليه م « يدى في يدك اذن أيها الصديق ليندادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا أقول معك ان لا اكثريه ولا اقليات . لهذا ارجو ان توجه همك لا ان تقول قوله وانت باق عضوا في مجلس منوف الملى » (٢٤) .

بعد هذا عقدت جمعية اهالى « حصة مليج » التي تجمع عضوية خمسة آلاف قبطي ويشرف عليها هزير ميرهم ، اجتماعاً في ٢٠ مايو قررت فيه اعتبار القومية المصرية وحدتها أساساً لتقدير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائي وجعلهما مدنيين في الاحوال الشخصية مثلما حدث في العاملات ، « او على الأقل وضع الاساس بحيث لا يكون الدستور عقبة في تشريع المستقبل المدنى » (٢٥) .

فكتب عزمي يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية في الجسارة في ابداء الرأى ، فقال انه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التي تحتم تمثيل الاقليات . وهي ان الواقع المصرى لا يتفق مع جميع الامانى »

ـ وـ ظـلـوفـ الـحـيـاـةـ الـاجـتـمـاعـيـةـ سـائـرـةـ فـ طـرـيقـ بـرـوزـ الـقـومـيـةـ المـصـرـيـةـ كـاسـاسـ وـوحـيدـ ،ـ وـكـنـ لـأـزـالـ الـأـمـوـرـ شـمـشـيـ عـلـىـ قـوـاءـدـ لـأـسـاعـدـ عـلـىـ الـثـمـاجـ الـعـشـاصـرـ كـلـهاـ بـعـضـهاـ فـيـ بـعـضـ ،ـ وـالـأـسـرـ عـمـادـ الـحـيـاـةـ الـعـامـةـ ،ـ وـالـقـوـاتـ الـعـالـيـةـ تـسـافـدـ عـلـىـ يـقـاءـ الـأـسـرـ غـيـرـ مـتـدـاخـلـةـ عـلـىـ قـاعـدـةـ الـاـخـتـلـافـ فـيـ الـذـيـنـ .ـ وـ التـقـالـيدـ الـذـائـبةـ تـسـمحـ ـ «ـ وـلـوـ بـشـءـ غـيـرـ قـلـيلـ مـنـ التـافـ»ـ أـنـ يـتـزـوـجـ الـمـسـلمـ مـنـ كـتـابـيـةـ فـيـ بـيـانـ دـخـولـ الـعـنـصـرـ الـمـسـلـمـ حـظـيـةـ الـأـسـرـ الـكـتـابـيـةـ ،ـ وـلـكـنـهـ ثـانـيـ تـرـزـجـ الـمـسـلـمـةـ مـنـ كـتـابـيـ .ـ وـاغـلـاقـ بـابـ الـأـسـرـ يـقـابـلـهـ نـوـعـ مـنـ الـتـحـاشـيـ فـيـ الـحـيـاـةـ الـعـامـةـ .ـ فـيـ طـالـبـ بالـظـاهـرـ الـدـينـيـ الـبـحـثـةـ فـيـ الـأـسـرـ وـالـتـعـلـيمـ وـالـتـفـكـيرـ وـالـتـضـاءـ وـكـلـ نـوـاحـيـ الـنـشـاطـ الـمـصـرـيـ .ـ وـإـنـ تـكـونـ هـنـاكـ قـوـاءـدـ وـاحـدـةـ لـلـزـوـاجـ وـمـحـاـكـمـ وـاحـدـةـ لـنـظـرـ كـلـ الـنـازـعـاتـ .ـ وـقـوـاءـدـ وـاحـدـةـ لـلـتـعـلـيمـ وـالـتـرـبـيـةـ فـيـ الـمـدارـسـ .ـ فـيـ تـبـيـرـ بـيـانـ فـرـيقـ وـفـرـيقـ حـسـبـ الـتـبـعـيـةـ الـدـينـيـةـ .ـ ثـمـ قـالـ أـنـ الـوـافـعـ الـمـصـرـيـ لـاـ يـسـمـعـ بـتـحـقـيقـ ذـكـرـ فـيـ هـذـاـ تـكـمـنـ نـقـطةـ الـخـلـافـ بـيـانـ مـيـرـهـمـ رـغـمـ بـلـاـقـيـمـهـمـ فـيـ الـمـبـادـيـهـ وـالـطـامـنـهـ .ـ وـقـالـ أـنـ الـفـيـرـقـ فـيـ الـسـائلـ الـاـحـسـامـيـةـ مـسـتـحـيـلـهـ ،ـ وـلـيـسـ إـلـاـ التـدـرـجـ وـاـسـتـارـهـ الـيـ وـجـوبـ الـنـظـرـ إـلـىـ الـوـافـعـ الـمـصـرـيـ »ـ ،ـ وـالـوـافـعـ الـمـصـرـيـ هـوـ إـنـ جـمـاعـهـ مـنـ خـيـرـ مـفـكـريـ الـبـلـدـ لـمـ يـسـتـطـعـ الـاحـدـهـمـ أـنـ يـعـارـضـ فـيـ لـجـنـيـهـ الـدـسـتـورـ اـقـتـراـحـ النـصـ عـلـىـ دـيـنـ رـسـمـيـ الـدـوـلـهـ »ـ وـقـمـ إـنـهـمـ لـاـ يـطـيـشـيـنـهـ إـلـىـ هـذـاـ اـقـتـراـحـ «ـ لـكـنـهـمـ حـكـمـواـ أـنـ الـوـافـعـ الـمـصـرـيـ يـقـصـوـمـ فـيـ وـجـومـهـ أـنـ حـاـلـوـاـ وـفـقـنـ الـاـقـتـراـحـ »ـ وـقـدـ أـنـهـ لـاـ يـوـقـعـهـمـ عـلـىـ مـوـقـعـهـمـ وـلـكـنـ هـذـاـ الـمـوقـعـ يـكـشـفـ عـنـ «ـ الـوـافـعـ فـيـ طـرـيـقـ تـشـكـيرـ الـبـعـضـ مـنـ الـمـتـقـدـمـيـنـ عـنـدـنـاـ »ـ ثـمـ قـالـ أـنـهـ لـاـ يـدـ مـنـ تـمـثـيلـ الـأـقـلـيـاتـ مـادـاـمـ الـدـسـتـورـ لـاـ يـهـدـمـ الـعـيـقـ منـ الـمـبـادـيـهـ الـاـجـتـمـاعـيـهـ الـثـيـنـ يـتـبـقـيـ الـهـوـةـ بـيـنـ الـطـوـافـ »ـ وـلـاـ تـوـلـ باـكـيـرـيـةـ وـالـقـلـيـاتـ أـذـاـ قـامـ الـوـحدـةـ عـلـىـ اـسـاسـ مـنـ الـتـشـرـيـعـ الـمـدـنـيـ »ـ وـإـلـىـ أـنـ يـقـومـ الـإـسـانـ «ـ فـيـجـبـ اـحـتـرـامـ الـوـافـعـ وـحـدـازـ مـنـ «ـ اـهـمـالـ اـمـبـارـاهـهـ »ـ (٣٦)

ـ وـقدـ كـيـبـ طـهـ خـسـينـ يـعـارـضـ تـمـثـيلـ الـأـقـلـيـاتـ ،ـ وـيـقـولـ أـنـ يـنـقطعـ الـصـلـةـ مـعـ الـمـاضـيـ لـاـيجـادـ دـوـلـهـ عـصـمـيـهـ .ـ تـقـومـ عـلـىـ وـحدـةـ سـيـاسـيـهـ صـحـيـعـهـ .ـ وـاماـ أـنـ نـسـتـيقـهـ فـنـحـفـظـ بـوـحـدـتـينـ سـيـاسـيـتـيـنـ لـيـسـ حـظـ اـحـدـاهـمـ بـهـنـ الـسـيـادـهـ اوـفـيـ مـنـ جـهـهـ الـأـخـرـيـ .ـ كـمـاـ عـارـضـهـ مـاـ كـتـبـهـ مـحـمـودـ عـزـمـيـ عـلـىـ اـسـاسـ أـنـ الـفـكـرـةـ الـدـينـيـةـ قـدـ تـطـبـوتـ فـيـ مـصـرـ (٢٧)

ـ أـمـاـ مـحـمـودـ عـزـمـيـ يـقـدـمـ بـيـنـهـ بـيـانـهـ الـسـابـقـ اـيـنـاـلـاـ كـادـتـ بـهـ الـسـالـةـ اـنـ تـبـحـرـ فـيـ مـنـشـيـةـ الـتـبـيـنـهـ اـخـرـىـ .ـ وـمـنـ جـدـلـ جـوـلـ الـتـنـظـيمـ الـدـسـتـورـيـ وـالـظـلـوفـ الـاجـتـمـاعـيـهـ اـلـىـ مـاـ رـأـيـ فـيـهـ زـجـالـ الـدـينـ خـوـضاـ فـيـ الـمـقـدـسـاتـ ،ـ وـكـانـ بـعـضـهـمـ هـادـئـاـ فـيـ اـنـرـدـ عـلـيـهـ كـالـشـيـخـ الـأـبـاوـيـ ،ـ وـكـانـ بـعـضـهـمـ عـنـيـقاـ مـاـسـخـبـاـ »ـ وـقـدـ نـهـمـ الـبـعـضـ عـبـارـةـ «ـ الـقـوـاتـ الـدـينـيـةـ »ـ بـعـنىـ الـقـوـاتـ الـتـخـضـرـةـ وـبـعـنىـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـقـوـاتـ الـشـرـعـةـ بـاـنـهـ لـيـسـ كـلـلـكـ ،ـ فـصـحـخـ عـزـمـيـ هـذـاـ الـفـهـمـ بـاـنـ الـمـقـسـودـ بـهـنـاـ الـصـلـحـ الـمـدـدـيـتـ هـوـ الـتـشـرـيـعـاتـ الـلـوـضـنـوـفـةـ الـتـيـ تـسـنـ بـعـدـاـ

المصلحة والعقل ، وأن مجادلية لاشك مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير (٢٨) .. واللاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عزمني وصحيفة «الوطن» بتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وأن كانت ردوده ايجياناً تتسم بسوء التفسير . لواقف معارضيه يكتبه قسر تصريح وأصفد بطرس غالى عن اختصاص عضبة الأتمم بأنه يقصد حماية المضبة للأقليات المصرية (٢٩) ، فنقم أن للخديش ، كان في مخزن المجموع على تصريح ٢٨ فبراير ليس الا . وكان نعم من يلقى المحاضرات دفاعاً عن رأيه حتى أسمته «الوطن» البطل؛ الوحيد الواقع معنا (٣٠) .

### انصاف تمثيل الأقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الأقليات قد بدأ بلجنة الدستور ثم تناولته منابر الرأي العام ، أحزاباً وصحافة واجتماعات «برلمان شباب» ، إنها كانت تتردد كثيراً كمسألة تداول فيها الآراء وتصرخ الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسي لآرائهم وحسب حساسية الظرف السياسي الحالى ومشيراته .. وقد كانت صحيفة «الوطن» لافتة تشير إلى هذا الأمر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مستعداً لها أيضاً .. وقد سبقت الإشارة إلى أن حسين رشدي نبه إلى وجوب معالجة مسألة حماية الأقليات في ثاني جلسات اللجنة (١١ إبريل) ، ومن قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم «ممثلين الأقليات» ، وفي ٢٥ إبريل ظابت بالتشريع واقتربت طريقته .. وفي ٢٥ إبريل طالب محمود عزمى ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستوري – في «الاستقلال» بتمثيل الأقليات .. ودفعاً محاجة يدفعون أميل بولاد ذوى الرأى من طوائف الأقليات الى الأقليات .. ودفعاً محاجة يدفعون أميل بولاد ذوى الرأى من طوائف الأقليات الى الاجتماع في مكتبه في ٢٨ إبريل للدراسة هذا الأمر ولدراسة مسألة قضاء الأحوال الشخصية ورفع رأيهم إلى لجنة الدستور (٣١) ، ولما أثير الموضوع على هذا النحو وجد ردوداً عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير افراط من الجاذبين . فكتبت «وادى النيل» أن الحذر واجب تعليقاً على «ماكتب في الصحف وما يستثني من وراء هذه الكتابة من الأغراض، النسبيّة» (٣٢) .. وكتبت «مصر» ، عارض هذه الدعوة على شيء من التردد ، فشكرت المداعى لها . ورفضت ما يؤدى إلى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكراً أن القبط لا يرقصون لأن تكون لهم شخصية خاصة (٣٣) .. ولكنها بعد ذلك أخذت صاف الدعوة للتمثيل ..

ولكن الموضوع بهذا يخل بورة الاهتمام السياسي عندما أثاره توفيق دوسن باللجنة في ٧ مايو .. وكان من المروق وقتها أن من أساليب لجنة الدستور في عملها ، أن تتحسن اتجاهات الرأي العام خارجها خلذ أن

تنعزل عنه او ان تشتت الى حكم يتهابى فى التطبيق او تقوى به المعارضة في الطعن على الجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين الجنة والرأى العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الرأى العام ترى ان تتحسن موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له (٣٤) . وكان حسين رشيد مهتما بمسألة تمثيل الأقليات ، ورأى ان يؤخذ رأى القبط فيها ، كما طالب المكياتي باستبدالهم كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقتراح الهلباوى أن ينشر باسم اللجنة رأى دوس وبدوى فعورضت هذه الاقتراحات ، واستقر الامر على ان ينشر كل من دوس وبدوى رأيه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقي اباذه فى الاهرام يخبر بالدوس هو من طرح المسألة بما يفهم منه ان القبط طلا للدى المسلمين . ويحکى توفيق دوس ان «هذا التصوير جعل القبط يقولون راقضين ماطلب» (٣٥) . وقد نشر دوس مقالته الاولى بأهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» في اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الأقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد في المجلس النجاشى لهم ، على ان تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جنفيا ، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الأقلية ممثلها عارضوه (٣٦) .

وتلخصت وجة نظر الداعين للتمثيل بما لا يخرج عما أبداه دوس وعزمى في هذا الشأن . على ان نيرة الآثار زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، ضد القبط فيه لما عملوا ضدها ، ضد الكتاب المسلمين الذين لا ي GAMMOLون القبط في طلبيهم ولا يعرفون «طعم الكياسة وسلامة الدوق» (٣٧) . ثم بلغ الامر أحيانا حليا من التطرف بعيدا ، مثل ما أشير اليه من ان عدم تمثيل الأقلية لا يهضم معه عدم حصول التدخل الأجنبى «بناء على شكيات ولا يخفى ان الحرمان من التمثيل النجاشى من الامور التي تستحق الشكوى» (٣٨) . ومثل ما أشار اليه دوس في لجنة الدستور .

على ان الاتجاه الاكثر اعتدالا ، كان في مطالبه بتمثيل الأقلية يعترف بـ<sup>بن</sup> النظام الدستوري بـ<sup>على</sup> التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وأن تمثيل الأقليات أكثر ملاءمة للأنظمة الاقرطاطية التي تكون الهيئات النجاشية فيها هيئات استشارية . الا انه في بلادنا خاصة للدين صفتة في التنظيمات (٣٩) . وذلك على ما أبداه عزمى في كتاباته . كما ان التجارب النجاشية السابقة تظهر وجها للخشية ، اذ انتخب القبط في مجلس شورى التواب أيام الخديو اسماعيل بفضل توسيعه الشديدة ، ثم طالب الورد دوفرين في تقريره الذى أعده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى في ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الأقلية ، ولم يتمثلق في الهيئات النجاشية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعين الطريرك وعضوين معه ، وفي انتخاب مجالس المديريات ولجان الشيادات لم يتمثلق الا ثلاثة ، رغم ان عدد المنتخبيين يصل

الى المثاب . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٢م ، ويخشى في المستقبل في المارك الانتخابية ومع استخدام «وسائل التأثير على الافراد والجماعات» ان يندفع المجلس النبالي الى وضع لا يمثل فيه الامة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التي تبدى في هذا الشأن وحملها بعميل حسن النية (٤٠) .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور أن الانبا يؤنس كان من هذا الاتجاه ، وأشيع وقتها أنه استقال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف (٤١) ، وتردد أن البطريرك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث أذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورسى بعد مقابلته البطريرك ، ولكن اثير أيضاً أن حديث الياس عوض مشوه وأن حقيقة موقف البطريرك ورجال الأكليروس – على ما ذكر علينا فهمي المصرى – وجوب الحفاظ على الوحدة « فإذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الإقليات فذلك ما يجب أن يلاحظ في تكوين البرلمان ، وإذا كانت في التمثيل فلذلك ما يجب أن يلاحظ أيضاً » (٤٢) . ويلاحظ أن هذا الموقف أقرب إلى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب أن البطريرك رأى أن يتبع عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما أملى عليه البعض عن الحسم .

وكان من ايد تعديل الاقليات برسائل ارسلت الى لجنة الدستور ، المجلس الملى : القبطي الانجيلي العام ، وال المجلس الملى للاقباط الاورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدير الحرق والميت وصنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا . وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملى الفرعية والمجلس العام للجتماع وتقرير رأيهما ردًا على البيان الذى أصدره المؤبد ، ثم عادت وحيث المجالس الملى وسائل الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر ان كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التفريط أكثر من اسماء أصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق (٤٣) .

وقد أصدر محمد على علويها عضواً لجنة الدستور ما اسمه « رجاء » طالب فيه بأن تبدل الأقليات رأيها في الامر ، وأوصى بأن يأخذ الجميع « بما يراه أصغر الاخرين مما فيما نحن فيه مختلفون » ، كما أرسل بعض أعيان أسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الأقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الاعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا (٤) . ويقال أن توفيق دوس كان سافر الى أسيوط لبت دعوته هناك وكتابه العرائض المؤيدة له (٥) .

## **معارضو تمثيل الأقليات :**

في ثانية جلسات اللجنة الفرعية للدستور التي نوقشت فيها تمثيل الأقليات ، وردت اللجنة برقية من وديع صليب المحامي بالتصويرة تعلن فيها

معارضة القبط قبل المسلحين - لهذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات الشعبية العامة - «ولن يخرج قبطى على أمة يتقى لها للانتخابات لتمثيل الأقليات» . وأهمية ذلك أن المعارضين لهذا التمثيل لم يكن عزهم ينحصر في مجرد ابداء الرأى ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ موقف العمل الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذي كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحف (٤٦) ، فصارت بمثابة دعوة لرأى العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكروا موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد موقف الانبياء يونس وخاصة من قبط الاسكندرية . الدين يراس مطرانيتهم (٤٧) . ورد من يدعى ح . ج . د . على ما قاله توفيق شوس عن عدم انتخاب القبط بمنطمس أسيوط المحلي ، قائلاً ان ذلك يليئ على استبعاد الناخبين للاعتياد . الدينى في الانتخاب ، مادام عدد الناخبين ، من القبط ، هناك . مساوا . لعدد المسلمين (٤٨) . ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوين من عدم انتخاب القبط في الجمعية التشريعية ، بيان الجمعية . كانت ذات اختصاص هزيل فلم يتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لها تمت في العهد القديم الذي استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقطبي . «يغفل الاصياغ الاجنبية وهذا الزمن . مخي » ، ونبه الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغية الكشف عن الظروف والملابس التي تتم فيها (٤٩) . وأعلن القمح بطرس عبد الله رئيس المجلس الى العام ورئيس الكنيسة المشرقية . الكبرى ان تمثيل الأقليات هو من تطبيقات فرق تسد ، ولعن من يوقظ الفتنة النائمة . وأبدى القمح باستيليوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتجه عن هذا التمثيل من عزة للقطبي . وأنكر الكثيرون أن في مصر اقليات ، لأن الأقليات توجد باعتبار اختلاف الجنس او الوطن الجغرافي . كالآرمن واليونان في تركيا اذ تكون الغوارق جمة ، بينما لا يوجد في مصر الا شعب من أصل واحد متباين في العادات والأخلاق والزواج . وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها فبنظرها أن يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالى المحامى (٥٠) .

ورد سلامة موسى على دوس ينبهه الى ان تمثيل الأقليات لايفيد القبط لأن النظام البرلماني هو نظام الحكم بالأكثريه ، ولا يجدى الأقلية في البرلمان أن يكون لديها أمل في أن تصبح أكثريه ، ولا يتوافر ذلك الا للاقليات الغريبة السياسية ، ولن يفید القبط ما يحفظ لهم من مقاعد مادامت الأكثريه لاتسلم بطالبهم في مشروع ما . واذا استطاعت الأقلية الدينية ان تبلغ بعض خياناتها بمخالفات واتفاقات مع الاحزاب ، تكون خرجت بذلك عن كونها أقلية وتصطبغ بصبغة أخرى . ثم نبه الى ان ما يجب الاهتمام به هو

الـ ١٠ـ الا يكونـ نظامـ الـ انتـخـابـاتـ عـلـىـ درـجـتـيـنـ ،ـ لأنـ ذـلـكـ خـلـقـ بـلـ يـمـنـعـ دـخـولـ  
المـصـلـحـينـ وـالـمـتـظـرـفـينـ مـنـ الـأـخـرـانـ وـالـاشـتـراكـيـنـ إـلـىـ الـبـرـلـمانـ (٥١ـ )  
وـشـارـكـ فـيـ ذاتـ الـمـوقـفـ كـثـيرـونـ وـعـلـىـ رـأـسـهـمـ الـوـقـدـ كـمـاـ سـيـجيـعـ عـرـبـ  
وـالـحـزـبـ الـوطـنـيـ الـذـيـ يـمـكـنـ تـبـيـعـ مـوـاقـفـهـ فـيـ هـذـاـ الشـائـنـ مـاـ كـانـتـ تـسـيـطـهـ  
«ـ الـلـوـاءـ الـمـصـرـيـ »ـ وـمـاـ كـتـبـهـ فـيـهاـ عـوـضـ اللـهـ اـبـراهـيمـ (٥٢ـ )ـ .ـ وـكـتـبـ كـثـيرـونـ  
يـشـفـقـونـ مـنـ شـئـونـ مـصـرـ ،ـ وـثـارـ الـيـعـضـ مـتـهمـينـ مـعـارـضـهـمـ يـالـرـوـقـ مـنـ الـوطـنـيةـ  
(٥٣ـ )ـ ،ـ وـبـهـاجـمـينـ دـوـسـ الـذـيـ يـعـبـثـ بـوـحـيـةـ الـأـمـةـ الـتـيـ بـنـيـتـ بـالـجـهـدـ وـالـدـيمـاءـ  
وـالـدـمـوعـ ،ـ لـاـنـهـ لـمـ يـنـزـفـ قـطـرـةـ دـمـ وـلـاـ ذـرفـ دـمـعـةـ (٥٤ـ )ـ .ـ

وإذا كان من الحق أن يقال إن فكرة تمثيل الأقليات قد استقطبت عدداً كبيراً نسبياً بالقياس إلى أنها أتت منذ ١٩٦٩ من مسائل طائفية ، فما يليها بعض دوائر الأكاديروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط في الأقاليم ومن المفكرين السياسيين المسلمين ، وبما من ذلك أن المسألة تتعلق بتأثير جاد وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك أيضاً أهمية الاعتبارات التي أبدتها البعض ، لــ النسبة للتطور الحضاري للمجتمع . وخلاصة الاعتبارات التي أثارها هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية لا تزال تصطدفع بالصفة الدينية تفضي إلى الطائفية ، في بعض أنشطة الحياة العامة والخاصة ، وإن من التجارب الماغبة ما يوجب التدبر . فضلاً عنها كان يثير ، لمتخصصون من تطرف عنصري وردود فعل غير حقيقة . على أنه رغم كل ذلك فإن حجم هذا الاتجاه لم يكن بالقياس العام كبير ، إذ أن المسألة الوطنية استوحت من هذه القافية أكثر مما استوحيت بمسألة التطور القومي :

ويمكن معرفة الحجم، العللي للحركة المضادة لبندًا تمثيل الإقباط، «والتي كان للبنين في تعيتها الدوز الكبير»، يمكن قياس هذه الحجم مما قاله حضور هذه الحركة فيها، «ولاشك أن هؤلاء الآخرين لا صالح لهم في تضخيم خضم معارضهم». قال توفيق دوس «بدأت حملة في الجرائد غالباً من الأقباط ضد القائل بوجوب التمثيل»، (٤٥)، «وامتدحت المؤرثة بحسبت الانطليزية المداقعين: من مثلك التمثيل، ولكنها قالت إنهم «خطلة ضفيرة من الإقباط... وأن حفلتهم لم تقلع»، (٤٥).

دور الوقـد المـصـري

من السهل ادراك موقف الوفد من هذه المسألة، وأثير نشاطه في جماهير القبط وفي المصريين عامة.. وإذا كان ظهر مما سبق مقدار قوة الحرابة المعازضة لتمثيل الأقليات، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها، ونشاط رحاله فيها وخاصة قطفهم، ولاشك ان قسمًا هاماً من وقض

التمثيل الطائفي على أساس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل مابعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطني أن يتخيله وقتها بغيره الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد أهداف التحرر ، وأهداف الرسوخ القومي والتحصر أيضا . وتبين هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم أنه لم يكن وفديا وقتها ، لكنه كان قريباً الهوى إلى الوفد . وكان يصدر الرافض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكري المثير إلى القومى ، الذي كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وقد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور «قامت ضجة كبيرة من تلك الجماعة التي تسمى نفسها الوفد المصري تنادي بعدم التمثيل .. وتشكك في نوايا القائل به» (٥٦) . وكتبت «الوطن» : «إن جميع الدين كتبوا وخطبوا من الأقباط والمسلمين ضد تمثيل الأقليات جميعهم من البغداديين .. من أعداد سياسة الاتفاق مع إنجلترا ومن الدين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصائحين بان الحماية لازالت باقية» (٥٧) .

ومن أهم ما يستفاد من هذا الكلام أن المسألة لم تطرح بمضمون طائفى ولكن بمضمون سياسى ، وأن الوند والوطنيين فهموها على هذا الوجه ، وأن المعارضين الوعين فهموها على ذات الوجه أيضا . ويظهر ذلك من نبرة «الوطن» ودوس . وبهذا فإن الاستقطاب تم في عمومه على أساس الموقف الوطنى السياسى ، لا على أساس طائفى . ولهذا يلاحظ أن المدافعين من تمثيل الأقليات من المسلمين كانوا من أعداء الوفد الآباء ، ومن المؤيدون أو من ذوى القربى السياسي لاتجاه عدى وثروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا يهم . ومن جهة أخرى فقد استواعت قضية التمثيل – كما سبقت الإشارة – في المسألة الوطنية المستمرة أكثر مما استواعت في المسألة القومية . ولم يجد خلاف أو تميز وقتها بين المسالتين ، إذ كان تحقق الاستقلال يعني لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية ، وافتتاح طريق الحرية والساواة والرشد الاجتماعى والمدنية . وكان من المنطقى بهذا أن يركن الانتباه في كل قضية على إثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر إلى هذا الأمر كمفتاح حال أو خطوة وشيك ، بحيث يوضع العبارض لمتطلبات الحركة الوطنية الأساسية من أيام مسألة فرهيبة – يوضع موضوع المعارض للهدف الوطنى ذاته . وبالمعنى التاريخي الملوس في ظروف تلك الفترة ، نظر إلى مسألة تمثيل الأقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها دالمة من هذا التصريح . وكان الأمر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المارضة للحركة الوطنية . على أن من هذه العناصر من وقف من عدم تمثيل الأقليات ناظراً للأمر من ناحية أيمانه بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف اسماعيل زغلول رأى قديم ابداه ضد التمثيل الطائفي عند

مناقشة قانون الجمعية التشارعية الذي أقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة فيصالح المادية والاجتماعية» لأن أهل كل مصلحة اعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم ، والمصلحة هي موضوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل «الطوائف المختلفة في الدين والمتحددة في تلك صالح غير مفهوم» لأنه عنوان على التفرق والاختلاف . ثم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين في الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا! ممثلين «بالفعل» بثلاثة في مجلس شورى الفوانين وأربعة في الجمعية العمومية . ثم عاد يقول انه كان يكون مفهوماً «أن تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بآراء أصحاب هذه الفنون في المسائل الفنية ، ولأن هذا يكون «بعد من الشقاق وانفع لجموع الامة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها» . ثم سخر من قانون الجمعية التشارعية الذي نص على تعيين هؤلاء الممثلين متسائلاً عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب «ان الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشتري في انتخاب من لا يمثلها واعطت هي لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف .. وهكذا يشتعل كل فريق بما لا شأن له فيه ، على حسب المبدأ الذي جرى القانون عليه» (٥٨) .

وقد سبقت الاشارة الى بعض ما تبنته الصحف المتصلة بالوفد والوفديون كسلامة ميخائيل ، فور إثارة الموضوع . وفي ١٢ مايو أصدر بيانا رسميا ذكر فيه ان تمثيل الأقليات في الدستور ليس الا دعماً لزream الانجليز لتسجيل الفروق في الدستور ، وأن ليس في البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدينون القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وأن الاتحاد والتضامن هما موضع اعجاب العالم ياسرة ، ومن يروج لسياسة ملتر وكيرزن إنما يروج لسياسة أعداء البلاد : ومصلحة الوطن تأتي تقسيم انسائه فتحل القيد المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، «انهم لا يريدون هكيم الا سوء فاحذروهم» . ووقع على البيان اعضاء الوفد الموجودين في مصر ومنهم جورج خياط ومرقص هنا وواصف غالى .. وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحاً سياسياً بحثاً في اطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال (٥٩) .

: وأدى ويصا واصف عن هذا الموضوع بحديث الى البورص اجيشيان ، بأن مصر لا تعرف اقلية واقمية ، والقول بأن القبط اقلية حكم عليهم بالتهم اجنبية . ولن يكون في البرلسان الا احزاب سياسية بمعناها العصرى، يكون القبط فيها مبعشرين . ولم يكن القبط في اي وقت موضع لتشريع استثنائي، بل عمروا دائماً كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق « حتى كان تمعهم بها قبل الاحتلال احسن من تمعهم بها بعده » . وليس في مصر الاجنس واحد كونته القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوه التوارث بما يقوى على اي فارق ديني ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والامم تكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن في نشوء الولايات المتحدة : والحديث عن

الاقليات يعوق سير التطور . وإذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط فلا ضير الا يكون فيه قبطي . فلما سئل عن المؤتمر القبطي الذي انعقد في ١٩١١ قال انه «لم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها» ، اذ كان كل طلب المجتمعين هو التعيين في الوظائف العليا ، وكانت دولة الاحتلال هي المانعة من ذلك لاحداث ثغرة في صفوف المصريين ؟ فكان الاصوبه ان تكون الخرفة موجهة ضد الحكومة وقتها التي كانت واقعة في ايدي المحتل . وذكر انه كان هذا رأيه أيامها (١٠) . وفي اجتماع آخر خطب يقول ان الاخراب في البرلمان لن تكون دينية بل «اجتماعية من صناعية وزراعية ونقابية .. فلامانع وانا قبطي من ان يرشحني حزب العمل» (١١) . وكتب راغب اسكندر أحد كبار اعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على أساس ان البرلمان ليس مجلسا دينيا (١٢) .

وكان سلامة ميخائيل أحد اقطاب الوفد وعضو لجنته المركزية في بعض فترات الثورة ، كان نجم هذه المفرقة وخليفة فيها لسيبوت هنا الذي يذكر نشاطه الواسع في ١٩١٩ ، والذى كان منفيا مع سعد زغلول وقاده الوفد في سيشل عندما صدر تصریح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشراكه في لجنة الدستور التي أجمعـت الـامة على مقاطعتـها ولم تـقم الا عـلى انتفاضـ حريةـ الشعبـ ولم تـشكل الا في ظـلـ الـاحـكامـ الغـرفـيةـ ، وكانـ يـتبـهـ انـ منـ الـاـصـلـ انـ تـوجـهـ جـهـودـ الـاـمـةـ لـاـلـهـدـىـ الـوـجـهـةـ ، وـلـكـنـ إـلـىـ النـضـالـ لـضـوـدـ الـرـعـيمـ الـعـظـيمـ وـصـحـبـةـ ، وـلـيـسـ عـلـىـ القـبـطـ انـ يـخـسـرـ!ـ مـنـ عـدـمـ اـنـتـخـابـهـ بـهـذـهـ آنـ رـأـيـمـ مـوـاطـنـهـ ثـابـتـيـنـ عـلـىـ الـمـبـداـ ، وـلـاـ ضـرـرـ مـنـ عـدـمـ اـنـتـخـابـهـ بـهـذـهـ آنـ يـمـثـلـواـ كـافـيـةـ قـيـوجـونـ فـيـ وـسـطـ عـدـائـيـ (١٣) . وـوـجهـ جـهـودـهـ للـشـعـرـةـ لـعـقـدـ الـاجـتـمـاعـاتـ دـفـاعـاـ عـنـ خـطـةـ الـوـفـدـ وـتـبـيـثـهـ لـهـاـ . وـيـلـحظـ لـهـ اـثـرـ وـأـقـضـيـعـ فـيـ مـعـظـمـ الـاجـتـمـاعـاتـ الـتـىـ عـقـدـتـ وـقـتـهاـ فـيـ القـاهـرـةـ . كـمـاـ يـلـحظـ فـيـ ذـلـكـ نـشـاطـ فـخـرـيـ عبدـ الـبـورـ فـيـ جـرـجاـ وـنـجـيبـ اـسـكـنـدـرـ فـيـ نـادـيـ رـمـيسـ وـاجـتـمـاعـاتـ القـاهـرـةـ وـكـامـلـ يـوسـفـ صالحـ فـيـ المـنـصـورـةـ ، وـغـيرـهـ مـنـ رـجـالـ الـوـفـدـ .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة تندرون فيها تمثيل الاقليات وقع عليها عذر كبير من القبط . وأرسلت برقيات بهذا المعنى من خلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجماعات القبطية في بور سعيد والبلينا ومنيا القمح ، وعقدت اجتماعات للقبط في طنطا والمحلة الكبرى وملوى وأسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الاسماء ، كما وجه احاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية في كل من طنطا وبنيها وغيرها (١٤) .

ويعـاـ جـمـيعـ القـبـطـ الـوـفـدـيـنـ وـغـيرـهـمـ فـيـ ١٨ـ ماـيوـ إـلـىـ اـجـتمـاعـ بالـكـنـيـسـةـ الـبـطـرـسـيـةـ يـعـدـ صـبـاحـ الـيـومـ التـالـيـ . فـحـضـرـهـ نـجـوـ ٥٠٠ـ قـبـطـيـ بـدـأـواـ بـالـهـتـافـ

لسعد زغلول والزعماء المتفين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد . والقى فيه سلامه جطابين هاجم فيما بذلة التمثيل الطائفى وضررها ، وحدى من الدعاء لها . وحکى للجمع عن نفسه عندما كان يعمل بالقضاء ونقل من ألقاھرة الى ادفو جزاء على تشیعه للوفد ، فكان يقابل في سفره عند كل مدینة بالاستقبالات، شعبية تقام له . وذكر كيف ان مرقس خنا انتخب نقينا للمحامين ثلاث مرات متتالية ، وكذلك انطون ارقش السورى في بلدية الإسكندرية . ثم قال «انتم ممثلون تمثيلا في الوفد المصرى والغلبية لكم فيهم» ، يريدون أن يضيئوا عليكم هذا التمثيل البى على شعور ..... واستبداله بتمثيل غير قانونى » وأرسل كامل صدقى الى الاجتماع برقية في هذا الشأن ، وتكلم انتون جرجس انتون وويضا واصف ، ثم الشيخ مصطفى القاياتى وغيرهم ، تم صدر قرار الاجتماع بهامج تمثيل الأقليات ويطالب بعودة الزعماء المتفين والأفراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الاحكام العرفية ، مع النمسك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعاً سياسياً كاملاً في مضمونه (٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الأقليات برفضها الجماهيرى الواسع ، على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت الجنة العامة للدستور وفضتها بالغلبية في افسطين . وكان غير صحيح ما قبل عن الجدل الذي ثار بشأنها ، ان لم يتحقق في هذا الجدل ما كان يخشى منه من ان يقود الى محن وتنقلب العواطف ويهيج الاليم من الذكريات ، ان « حکمة الشعب المصرى تأبى ان تفارقها ، وتأثير التطور الفكري الحديث لايزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفو الحداثيين ومناهج العصرىن » فتحن امة ناهضة .. (٦٦) .

على ان أهم ماينبغى استحضاره ، ان كان لهذه المسالة جانبان – كما سبقت الاشارة – احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والآخر يتعلق بالمسألة القومية ونمو جامعتها السياسية في مختلف المؤسسات . وإذا كان رفض مبدأ تمثيل الأقليات يحقق نصراً في الجانبين . فهو في الحقيقة ليس انتصاراً كاملاً في أي منهما ، بل خطوة من خطوات النصر . والمسألة الوطنية لازالت تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لازالت تحيط بها روابط في الفكر السياسي والسلوك الاجتماعي .

وإذا كان رفض تمثيل الأقليات يعني نجاحاً للنشاط السياسي للوفد ، وانتصاراً على خصومه . ويظهر ايضاً حجم الثقة التي كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الرأى العام الفعال في مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها التيار الذى يبني الجامعة القومية في قضيائهما السياسية والمجتمع لدى المتفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد مؤسسة سياسية وعلى الاتجاه القومى كتيار فكري ؟ تلقى عليهما عباء

الستير بالمسالتين في طريق التحقيق الفعلى الكامل لاهدافهما . ان رفض تمثيل الاقليات لم يكن أساسه العزوف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ؛ ولكن كان أساسه ان الصفة المصرية القامة كافية لذلك ، وانها وحدتها الخلية بالتزج بين عناصر الامة وتحقيق العصرية مجتمعا ودولة وعلاقات . فكان الانتصار برفض تمثيل الاقليات يعني من طلائع المطالبين به وعدها بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرؤاست الطائفية من الناحية القومية .

## المراجع

- (١) مجلة الكاتب . يومية ١٩٧٠ . «طارق البشري»
- (٢) تاريخ المعارض المصرية البريطانية . الجزء الأول . محمد شفيق غربال . ص ١١٠ .
- (٣) صحيفتا الأخبار ١٦ مارس ١٩٢٢ («الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض») وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعاً وهي ٣٥ رسالة . تم نشر كلها في كتيب اسمه «الكتاب الأبيض الانجليزي» ترجمة عبد القادر المازني ، ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) في الكتيب النص الوارد في الثن وغم أنه ورد بالصحيفة ورغم أن المازني أشار في التمهيد أن الكتيب تجمع لها نشر في «الأخبار» . ولعل الرقاية على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص في الكتيب بعد أن ثبتت إلى أهميته ، ولعله سبب آخر .
- (٤) صحف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢ ، النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الإنكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ .
- (٥) صحف : وادي النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢
- (٦) صحيفتا وادي النيل ٩ مايو ١٩٢٢ .
- (٧) صحيفتا الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ .
- (٨) صحيفتا مصر ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (٩) صحيفتا مصر ١٢ مايو ١٩٢٢ .
- (١٠) صحيفتا وادي النيل ٣٠ إبريل ١٩٢٢ .
- (١١) صحيفتا وادي النيل ٤ ، ٢٧ إبريل ١٩٢٢ .
- (١٢) صحيفتا النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ . مقال «السيد عل» صاحبها .
- (١٣) صحيفتا مصر ٥ مارس ١٩٢٢ .
- (١٤) في أعقاب الثورة . الجزء الأول . عبد الرحمن الرافضي ص ٥٣ . ويراجع كتاب مقال أحمد وفيق في اللواء الجديد ١٧ مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطني في هذا الشأن .

- (١٥) صحيفـة الأخـبار ٥ مارس ١٩٢٢ .
- (١٦) صحفـة ١٩٢٣ وخاصـة صحـيفـة «الاستـقلـال» . وكان من وقـع عـلـى البـيـان هو عـزـيز مـيرـمـم سـكرـتـير الحـزـب .
- (١٧) صحـيفـة الوـطـن ٥ اـبـرـيل ١٩٢٢ .
- (١٨) صحـيفـة وادـي النـيل ١٧ ماـيـو ١٩٢٢ . صحـيفـة الأـذـار ١٥ ، ١٦ ماـيـو سـنة ١٩٢٢ .
- (١٩) بالنسبة لـعزـيز مـيرـمـم يمكن الرجـوع إـلـى الفـصل الـخـاص بـه فـي « شـخـصـيات وـمـراـحل عـمـالـية » لـأـمـين عـن الدـين . والـيـ « مـذـكـرات فـي السـيـاسـة المـصـرـية » لـحمدـ حـسـين هـيـكل حيث تـكـلم عـن نـشـاء الحـزـب الـديـقـراـطـي وـاتـجـاه مـيرـمـم .
- (٢٠) صحـيفـة الاستـقلـال ٢٥ اـبـرـيل ، ١٠ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٢١) صحـيفـة الأـهـرام ١١ ماـيـو ١٩٢٢ . صحـيفـة الوـطـن ذاتـ الـيـوم . صحـيفـة الأـهـرام ١٩ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٢٢) صحـيفـة وادـي النـيل ٢٠ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٢٣) صحـيفـة الأـهـرام ٢٦ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٢٤) صحـيفـة الاستـقلـال والأـهـرام ٢٧ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٢٥) صحـيفـة مصر وـغـيـرـها ٣ يـوـنـيـة ١٩٢٢ .
- (٢٦) صحـيفـة الاستـقلـال ، ٣ يـوـنـيـة ١٩٢٢ .
- (٢٧) صحـيفـة الأـهـرام ٢٣ ماـيـو ، ٨ يـوـنـيـة ١٩٢٢ .
- (٢٨) صحـيفـة الاستـقلـال ١٣ يـوـنـيـة ١٩٢٢ .
- (٢٩) صحـيفـة الاستـقلـال ١٦ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٣٠) صحـيفـة الوـطـن ١٠ ، ١٩ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٣١) صحـيفـة الوـطـن ٢٩ اـبـرـيل ، صحـيفـة الاستـقلـال ٢ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٣٢) صحـيفـة وادـي النـيل ٢٧ اـبـرـيل ١٩٢٢ .
- (٣٣) صحـيفـة مصر ٢٨ اـبـرـيل ١٩٢٢ .
- (٣٤) صحـيفـة وادـي النـيل ١٠ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٣٥) مـظـاـبـط الـلـجـنة الـفـرعـونـيـة («المـبـادـيـ») من ٤١ ، وـمـظـاـبـط الـلـجـنة الـعـامـة من ١٠٨ .
- (٣٦) صحـيفـة الوـطـن ٢٨ اـبـرـيل ١٩٢٢ .
- (٣٧) صحـيفـة الوـطـن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٢ ماـيـو ، اـول يـوـنـيـة ١٩٢٢ .
- (٣٨) صحـيفـة الوـطـن ١٧ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٣٩) صحـيفـة مصر ١٢ ، ١٨ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٤٠) صحـيفـة مصر ١٢ ، ١٨ ماـيـو ١٩٢٢ .
- (٤١) صحـيفـة وادـي النـيل ١٥ ، ١٩ يـوـنـيـة ١٩٢٢ .

- (٤٢) صحيفـة الأخبار ٣ يولـية ١٩٢٢ .
- (٤٣) مضاـبط اللـجنة العامة للـدستور من ١١٠ ، وصحـيفـة مصر ١٤ ماـيو ١٠١ يولـية ١٩٢٢
- (٤٤) صحـيفـة مصر ٢٠ ماـيو ١٩٢٢ ، صحـيفـة الوطن ٦ ١٧ يولـية ١٩٢٢ وصحفـ أخرى .
- (٤٥) صحـيفـة الوطن ٦ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٤٦) صحـيفـة الأخـبار ١٢ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٤٧) مقالـ من فـريد ابرـاهيم جـرجـس فى صحـيفـة وادـي النـيل ٢٤ ماـيو ١٩٢٢ ، وأخرـ باختـصار قـبـطـى يـذـات الصحـيفـة ١٥ يولـية ١٩٢٢ .
- (٤٨) صحـيفـة القـطم ٢١ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٤٩) صحـيفـة الأخـبار ١٥ ١٧ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥٠) صحـيفـة الأخـبار ١٢ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥١) صحـيفـة الـأهـرام ١٨ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥٢) صحـيفـة اللـوـاء المصرـى ١٥ ١٦ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥٣) صحـيفـة الوطن ٦ ماـيو ، صحـيفـة النـظام ١٤ - ٢٣ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥٤) مضاـبط اللـجنة العامة للـدستور من ١٠٨ .
- (٥٥) صحـيفـة الـأهـرام ١٣ يولـية ١٩٢٢ .
- (٥٦) مضاـبط اللـجنة العامة للـدستور من ١٠٩ .
- (٥٧) صحـيفـة الوطن ٢٢ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥٨) صحـيفـة النـظام أعادـت نـشر مـقال سـعد في أكتـوبر ١٩٢٠ .
- (٥٩) نـشر البـيان في صـفـ ١٢ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٦٠) نـشر في البـورـصـ أـجيـشـيان في ٣١ ماـيو وترجمـ في صحـيفـة الأخـبار في ٢ يولـية ١٩٢٢ .
- (٦١) من خطـاب له بالـكـنيـسة الـبـطـرسـية في ١٩ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٦٢) صحـيفـة الأخـبار ١٤ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٦٣) صحـيفـة الأخـبار ١٨ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٦٤) الصـفـ الـيـومـيـة من ٢٠ ماـيو إـلـى ١٥ يولـية ١٩٢٢ وخـاصـة الأخـبار والنـظام ، الـأـهـرام ٧٧ ماـيو ، وكـتـيب سـدر باسم «برـاءـة الـأـقبـاط» ، سـلامـة مـيخـائيل وصـورـته .
- (٦٥) صـفـ ١٩ ٢٠ ، ٢٠ ماـيو ١٩٢٢ ، وكـتـيب «برـاءـة الـأـقبـاط» .
- (٦٦) صحـيفـة مصر ٨ يولـية ١٩٢٢ .



## المجلس التنيابي

---



## المجالس التصavisية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من اي حكم يتعلق بالتمثيل النسبي للاقليات ، ومتضمنا كافة الاحكام الخاصة بكافلة المساواة في الحقوق للمربيين جميعا ، بصرف النظر عن الدين او الجنس او اللغة او غيرها ، مع حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وقد سبقت الاشارة الى ان رفض مبدأ التمثيل النسبي دل على مدى الثقة الشعبية في مستقبل التطور القومي للنظام الديمقراطي ، وجاء انتصارا للوفد على خصومه واغداء الحركة الوطنية الديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها الوفد والتيار القومي الذي ينفي الطائفية في مجال الشّفاط السياسي لدى الكتلة العريضة من الرأي العام الفعال في مسائل السياسة . كما سبقت الاشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجـه من رفض مبدأ التمثيل النسبي للاقليات ، وكان ذلك يعني تجاهلا سياسيا لظرف مجتمعـا ودولـة ، وانتصارـا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، إنما كان يقتضـى أن يختبرـ الانتصارـ والثقةـ بهـ فيـ التطبيقـ العـلـىـ المـلـوـسـ ،ـ سـيـطاـ فـيـ المـارـكـ الـاـنـتـخـابـيـ .ـ وـهـذـاـ يـقـضـيـ بـهـ بـحـثـ فـيـ تـبـنـىـ الـوـفـدـ وـالـاحـزـابـ الـمـخـلـفـةـ لـمـوـقـفـ الـقـومـيـ الـجـامـعـيـ فـيـ مـارـكـ الـاـنـتـخـابـ ،ـ وـصـدـىـ هـذـهـ الـوـاقـفـ لـدـىـ الجـمـاهـيرـ .ـ مـاـ يـنـفـرـدـ بـبـيـانـهـ هـذـاـ القـسـمـ مـنـ النـرـاسـةـ .ـ وـيـلـحـظـ فـيـ هـذـاـ الـامـرـ عـامـلـانـ :ـ

أولاً : الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترـة وضع دستور ١٩٢٣ ، ان رفض مبدأ التمثيل النسبي للاقليات ، لم يرض دعاة التفرقة وفي مقدمتهم الانجليـزـ ،ـ وـانـطـوـواـ مـنـهـ عـلـىـ غـيـظـ شـدـيدـ ،ـ وـتـرـبـصـواـ فـرـصـاـ المستـقـبـلـ انـ تـجـيـءـ بـمـاـ يـؤـدـىـ إـلـىـ اـثـارـةـ الـمـوـضـوعـ مـنـ جـدـيدـ .ـ وـيـلـحـظـ انـ مـسـتـرـ هـرـسـمـوـرـثـ وـكـيلـ وـزـارـةـ الـخـارـجـيـةـ الـبـرـيـطـانـيـةـ قدـ أـجـابـ عـلـىـ سـؤـالـ وـجـهـ أـلـيـهـ بـمـجـلسـ الـعـوـمـ وـقـتهاـ ،ـ أـجـابـ بـأـنـ السـلـطـاتـ الـبـرـيـطـانـيـةـ

في مصر قد قامت غير مرة بحماية الأقلية ، وإنها ستوالى تقديم هذه الحماية في المستقبل لمن يحتاجون إليها ، وأنه مهما كانت خطوة القبط اليوم (أى رفضهم حماه الانجليز لهم) فإنهم كانوا يتوقفون إلى هذه الحياة سنة ١٩٠٧ (١) . وعبرت المرنينج بوسط عن غيظها من رفض القبط تمثيل الأقلية ، قائلة أن من أيد منهم تمثيل النسيبي إنما كان فريقا صغيراً ولكنها يتصف بالشجاعة ، ولكن الفالبية منهم رفضته لأنها خافت من التعبير عن رايها بصرامة ، ثم حضرت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة «الظاهر أنه يجب اتخاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا في تصريحها السابق (٢٨ فبراير) بمسألة الأقلية . ولاريب أن الحكومة البريطانية تقول – اذا احتج الاقباط وقالوا انهم لا يريدون ضمان التمثيل النسيبي – انه ليس للحكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منع هذا الامتياز . ولكن مثل هذه الخطوة تكون خيانة فاسدة لاقليم دينية .. ومن الخطر السماح للجنة (اللجنة الدستور) أن تبت نهائياً في مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية ...» (٢) . أما الإنجيليين جازيت فرقاً حرصت أن تبلد بذلك الشك لدى القبط في موقفهم ، وقالت أن تركياً كانت قد حرصت على تمثيل الأقلية المسيحية في دستور ١٨٧٦ ، ولكنها عادت فرفضت مبدأ التمثيل النسيبي في دستور ١٩٠٨ ، وظهر أبان صدور هذا الدستور الآخر حماس شديد لمبدأ المساواة الكاملة ، وانتخب في غمرة الحماس مسيحيون كثيرون في أول انتخاب ، ولكن الحماس مالت أن انطفأ ، وقل المسيحيون واليهود في المجلس النيابي حتى تلاشوا ، ثم أشارت بخطت إلى أنه لم تعد ثمة مسألة أقلية في تركيا «بفضل المذابح» التي حدثت ، «ولأن الحال أن المصريين الذين يتظرون باهتمام إلى مسألة تمثيل الأقلية بلاء بعد الذي رأوه في تركيا ...» (٣) .

لانيا : من أهم الأبواب التي افتتح بها بابه الرجاء لاثارة مسألة التمثيل النسيبي في المستقبل من جديد ، هو ما يترتب على نشاط بقایا الجاه الجامعية الإسلامية والدعوة التي اثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الاشارة إلى أنه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش (إذا كان الملك قاصراً أو غير رشيد) أن يكون مصرياً مسلماً . واعتبر دعوة التمثيل النسيبي هذا النص من احكام التمييز الديني للمسلمين ، ومن ملامح اضفاء الطابع الديني على الدولة ، وتحللت عن ذلك محمود عزمي وصحيفة «الوطن» وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحاً إلى هذه اللجنة بالنص في الدستور على

أن يكون دين الدولة هو الاسلام : ووافقت اللجنة على هذا النص . ولم يستطع ذوو الاتجاه القلقانى من اعتراضها أن يعارضوه . وصدر به الدستور فعلا . وقد علقت صحيفة «الوطن» عن ذلك بقولها «ان هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا في غنى عنه . لانه يفتح أمام المشرعين أبواب الإخذ والرد مما يؤدى إلى التفرقة المرة التي يخسرون وغوغوا . الا يعلمون أن البلاد وأن تكون أكثريتها إسلامية إلا أن فيها العدد ، لأن من الذى لا ينتبهان به لا يدينون بالإسلام» وذكرت أن هذا النص يتبع بالدستور عن الانظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يشير مسألة هامة ، وهى أنه اذا كان ثمة سلطة تشريعية اوجد الدستور لها «مصدرا» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطة تنفيذية اوجد لها الدستور «مصدرا» هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين الدولة يجب ايجاد «مصدر» له والاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف في الاسلام هو «الخلافة» ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يصعب النص عليها في الدستور (٤) . وكانت الصحفة تعنى بهذه الاشارة الى أن النص المذكور يقضى الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الاعتقاد الدينى ، وعندما قررت نصاً مؤداه «ليس لوطني مصرى أن يتحتع باحكام دينية التخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطني أو جندي ،» فأنبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور ( وكان عضواً بها ) تقريراً يعارضهما نشره في الصحف . وقال ان الاقتراح الاول يشجع الملحدين على اعلان الحادهم ، وينهى تقيد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها . أما الاقتراح الثاني فقد هاجمه بشدة قائلاً انه يعني أن المسلم لا يحق له الاحتجاج باحكام الاسلام . اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندي ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا عدت «حالة عسكرية بين مصر وبريطانيا ( وهو ما يتوقع ان تسفر عنه المفاوضات ) ، وبريطانيا لازالت تحارب «الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك ان يقاتل الجندي المصرى المسلم خليفة المسلمين . ويقال ان شيخ الازهر ايضاً عارض في وجود هذا النص بالدستور ، الا ان الشيخ محمد شاكر بخيت صرخ بأن هذا النص « لا يمس دينا ولا يخرج عقيدة » فكتب الشيخ شاكر يطالب الشيخ بخيت بأن يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو «لا يجوز للحكومة ان تفرض على الامة المصرية واجبات وطنية او جنديه تتعارض مع احكام الدين الاسلامي الذى هو الدين الرسمي

للحكومة المصرية . » (٥) ) ووأوضح ما يعنيه موقف الشيخ شاتر من وجوب ان تكون الصداررة للجنة الدينية ؛ وان تكون لها الاولوية على الجامعات الوفئية . وكان حديث الشيخ شاكر جزءا من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجامعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يمكن فيما يشيره من تمييز سياسي بين مختلف الأديان ، وهو في تمييز المسلمين كجماعة سياسية ؛ انما يشير رد فعل مماثل بالنسبة للاقلية الدينية وخاصة التبغ . ويفتح السبيل لأن تعلو نبرة التأكيد على الوجود الدائري للاقلية الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائرة السياسية التي يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور ان هذا الاتجاه في المعركة الانتخابية وفي دخال الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفي اختيار المرشحين - مسيحيين او غير مسلمين لمن يمثلوهم . واستغلال اي من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت في استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، ايما كان مدى الشرر منه مسبقا .

### أولى المعارك الانتخابية :

ما ان صدر الدستور في ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الاعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الأول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلي ان الصراع في الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلي أيضا ان الصراع فيها تتعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التي يمثلها المرشعون . لأن التنافس في النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاهها سياسيا ، فقد يكون لا ينتمي صفات او تحفظ به عوامل اجتماعية او تاريخية او شخصية تؤثر في موقف الناخرين منه فضلا عن اتجاهه السياسي . ويمكن ان تستغل هذه الصفات او العوامل من المنافسين للتاثير في موقف الناخرين . تأكيدا للاتجاه السياسي او على خلاف منه ، ويمكن ان تستغل العواطف المختلفة للجماهير في هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الاساسية لطابق التمثيل النبئي ان الجنواهير تدخل الدين كعنصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الاساسية لرافضي التعديل ، ان الاتجاه السياسي هو الخامس في اختيار الجنواهير بصرف النظر عن الانتماء الديني للمرشح . وبهذا كانت المعركة الانتخابية هي خير ما يحصل في صحة اي من هاتين الدعويين ، وكانت محلا للفحص الاجتماعي للموقف الجنواهيري العام في الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدى تأثيرها بالعامل الديني في اختيارها السياسي لمثلثها في المطربين النيابيين .

وكانت المعركة الاولى تدور في الاساس بين الوفد الذي يقود الحركة

الوطنية وبين الاحرار الدستوريين . والواجب تتبع ما اثير في هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لوقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل - من بداية المعركة الانتخابية - لجانا عامة في المدن والبنادر والاقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات وأختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكانت كل من هذه اللجان العامة لجانا فوعية للإشراف على أوجه النشاط المختلفة في الانتخابات كالمسائل المالية وسائل الدعوة .. الخ . وتكونت هذه اللجان - على عادة تشكيلات الوفد كلها - على أساس مصرى جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطى . فمثلا كان رئيس لجنة أسيوط يشترى حنا وسكرتيرها العام اسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خنبه ومحمود دبوش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد أبو الوفا . وكانت هذه اللجنة هي من اختيار مرشحى الوفد . لدائرة البندر والمركز ، فاختارت الأولى سينوت حنا والثانية محمود بسيونى . وشكلت في بنى مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكي عبدالرازق والقمص حنا غبريل(٦) ، كما كان بلجنة الأزبكية جندى عبدالمالك ودكتور رمزى جرجس ودكتور سلامه عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين (٧) . وهكذا في غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر في الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط في سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطنى بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطى واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لا اختصت لجان الحزب الوطنى بالنقد ، ولو جهت النقد العام الى الطابع الغالب في اللجان كلها . وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الاولى ان ينبئه المشرفون على تلك اللجان بالأمر ولا ينشر عنه شيء الا اذا رضوا (٨) . وتقدم الوفد في الانتخابات بقادته النشطين بصرف النظر عن دياناتهم . كما حرص في بعض اللجان ان يتقدم اليها يمرشح ليس له في الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصى ، وذلك مثل ويصا واصف الذى يرشح بالطربة (دقهلية) رغم انه من ابناء وسط الصعيد ويس له مصالح مادية بهذه الدائرة التي رشح فيها . وكان هذا الاسلوب الذى اتبעה الوفد كثيرا يؤكد على الاتجاه السياسي للمرشح بصرف النظر عن الدين او العصبية العائلية او المصالح المادية او الموطن الاقليمي . وسترد أمثلة لذلك فيما بعد .

أما الاحرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على أساس ما يتمتع به انصارهم من عصبية عائلية في اقاليمهم او مصالح مادية ، باعتبار ان غالبا هؤلاء الاصناف من صفة اصحاب الملكيات الزراعية في الريف ، ولمده النقطة اهميتها في التركيز على ، الانتفاء الاقليمي وفي احياء رواسب الافكار التقليدية والخلافات المحلية التقديمة وفي ترتكيبة العاطف الدينية . وقد كانت الخطة العامة للاحرار اتهم وفروا أيضا ضد الوفد شعار « اختيار

الكتفء» ، باعتبار أن نديهم صفة من التبعين ومن أصحاب الكفایات الفنية وآلهن المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على أساس أنه حزب ليس له برنامج سياسى ويعتمد على الآثاره . ولكن الوفد رد على شهادته «المفافية» بشعار «الاكتفاء المخلصين» ، وقال إن برنامجه هو تحقيق الاستقلال ، ووضح من سير المعركة أن كانت شعارات الوفد نصي موسى التهبت ما القاء الاحرار وظهر التأييد الشعبي الكاسح له . فلم يعد الاحرار الا ان يتحصن مرسوماتهم بعصبيتهم العائلية في اقاليمهم . ونفع هذا على السياسة العامة لجذب بالنسبة لفرقه الدينية .

وقد ظهر عن الاحرار نغمة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم بالوفد ، وعمدوا على الترويج بأن القبط يتغلبون على صالحهم الذاتي ويؤثر بعضهم بعضا حرما على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك، وان اقطاب الوفد من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين . وظهرت هذه النغمة اكثرا ما ظهرت في سلسلة «الشكوك» السياسية الاسبوعية الفكاهية التي كانت تناولت الوفد وتزوج للحرار الدستوريين . وبسبيله صفحاتها اخبارا واحداها قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بأنهم يجعلون اللغة العربية ويستبدلون بالعمل داخل الحزب (٩) . نشرت الصحيفة مرة تحت عنوان «مجلس قروى أم مجلس ملى» تذكر ان انتخب لمجلس قروى ائنوب عدد من الاعضاء اسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا بغير تعصب . وكان تنشر حوارا اقرب الى المسرحية الفكاهية المسلسلة تملئه بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة ان واصف بطرس غالى رجل مهم بالادب لا شأن له بالسياسة وان اعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجبوا من اختياره عثروا به ، واسمته ويسا واصف وسينوت هنا وجورج خياط «بتوع مؤتمر اسيوط الشهور لسه فى مرهم مسألة اقليه واكثرية ورسموا خطة يضمنوا بها التسلط على اعمال الوفد وتسير دفة القضية المصرية» ، وأن هؤلاء هم من أقنعوا واصف غالى بالانضمام الى الوفد ، وأنه منذ دخل الوفد هذا الصراع بين سعد والأعضاء الآخر بن (العلبيين) ، وتفقى وبصا واصف في هذه الفرقه ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من المسلمين ، صار بعد الشقاقي يضم ٦ من القبط و٣ من المسلمين ، ثم ذكرت الصحافة «ان اليوم الذى ترى فيه الاكثرية انها هضمت حقوقها وتسلطت في رقبابها قوة الاقليه يكون يوما شره مسنيطرا» (١٠) .

واطرد الهجوم على القبط في الوفد مع رتفاع موجة لحركة لانتخابية ، وقيل انهم يريدون التهام نصف العاصمة في الانتخابات ، وانهم يطالبون بأجر عن وطنيتهم يتمثل في مقاعد البرلمان (١١) ، وتردد الحديث عن تقتل الناخبين القبط تأييدا للمرشحين النبط ، وهو جم سينوت هنا وأخوه بشري هنا على أساس انهم كانوا من انصار التفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب

استندر الذى رشحه الوفد فى دائرة أشمون (المنوفية)، ضد عيسوى باشا زايد، ومكرم عبید الذى اتهم بأنه كان من انصار مشروع ملنر عندما وعده الانجليز بان يكون «أول مدير (محافظ) قبطي»، وتردد الحديث عن «خواشر التعصب» فى التجان الانتخابية التى يكثر فيها القبط (١٢). وزادت هذه التهمة على: باتهام القمص سرجيوس بأنه هاجم الإسلام فى أحدى محاضراته، وينقول بان ابطال مؤتمر اسيوط (المؤتمر القبطي ١٩١١)، يتربعون فى بيت الأمة و «تعمل الافتاليات على شق وحدة الأمة بالاستئثار بمصالحها وأعتبر الأكثريه كما مهملاً»، وان القبط احتلوا الوفد وحاربو به الأقلية والأكثريه، وانهم يهددون اذا لم ينجحوا فى الانتخابات بالعودة الى مبدأ التمثيل النسبى، والويل للأكثريه اذا خسر القبط فطالبوا ببقاء الانجليز. كما اثير اتهام الموظفين القبط بالتحيز لاصحاب عقيدتهم من ذوى الحاجات، وان القبط فى القضاء والنوابية العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الافراج عنهم. وكان من الواضح ان هذه الحملة تهدف الى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسى الى صراع طائفى، او بالاقل اضفاء الصفة الطائفية على هذا الصراع. وقد كان رجال الوفد جمعاً يهاجمون الاحرار ويكتشفون مواقفهم المتأوئة للحركة الوطنية، ومن رجال الوفد فى ذلك ويصا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل، فكانت «الشكوك» طقى الصبغة الطائفية عليهم وتقول انه ليس لهؤلاء القبط ان يهاجموا اعيان المسلمين (اي الاحرار الدستوريين) ويتهمونهم بالمرroc عن الوطنية، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط واعيان المسلمين (١٣). وعن «الشكوك» اخذت صحيفة «النيرايست» الانجليزية التى قالت في هجومها على الوفد انه خضع لإشراف القبط الدين لا تزيد نسبتهم العندية الى المسلمين عن ١٣٪، وكذلك فعلت التايمز (١٤).

وفي يوليه ١٩٢٣ خطب حافظ عفيفي، أحد أقباط الاحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب «السياسة»، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك في مدى اخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك في الوفد. واذ كان من نشاط الوفد منذ ١٩١١ الدعاوة في المساجد الى اتجاهه السياسي، فقد عملت «السياسة» على انتقاد هذا العمل أثناء المعركة الانتخابية لأن المساجد بيوت للعبادة فقط، فلما خطب سلامة باخدا المساجد مهاجمًا الاحرار، كتبت «السياسة» تقول أنها تكره أن يعتلى سلامة ميخائيل منبر رسول الله (١٥) :

وأستغلت «الوطن» باتجاهها المناوئ لتوحدة الوطنية، هذا الاتجاه وعادت الى الذغعة للتمثيل النسبى للآقليات (١٦)، وعملت على تخويف القبط من آثار اللهجة القارضة التى يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الاحرار الدستوريين، قالت «أن هذه اللهجة ليست مما الفنا

نحن الاقباط أن نخاطب به أخواننا في كل عصور التاريخ ولا يجوز أن ننخدلها لهجة لنا على الاطلاق .. إن كلمة جارحة من فم أحد الاقباط موجهة إلى أحد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم .. ، فإذا كان أمثال عدلي يكن وحسين وشلبي وعبد الخالق ثرون مخطئون «فليس مطلوباً منا نحن الاقباط أن نحرر ورقة اتهامهم» (١٧) وأرادت الصحيفة بذلك أن تقرر عزل القبط جميعاً عن ميدان المصارع السياسي الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياحماً من الانعزal عن الحياة العامة الوطنية ، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الأجنبية . وقد نشرت «الشكول» هذا المقال كاماً مساهمة منها في أذاته . وكانت «الوطن» تحاول أن تؤكد دائمًا أن التمييز الطائفي أمر حاصل وواقع ظاهري للحركة الانتخابية ، وأن هذا يقتضي العودة للمطالبة بعديداً التمثيل النسبي . ولكنها اعتمدت في هذه الدعوى على ما يحاول الإحرار أثارته من جو عام في هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها الا القول بأن حديث رجال الوفد من الدعوة لاتحاد القبط والسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلاً واقعياً تسوقه الا قولها أن الوفديين قد فضوا عند انتخاب أحد القبط في لجنة شيخة البرجابة بالمنيا (١٨) .

والذي يمكن ايضاحه هنا ، أن مرشحى الإحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساساً على العصبية العائلية والروابط الأسرية في الأقاليم ، كانوا ينساقون إلى استخدام الفوارق الدينية في خصامهم مع مرشحى الوفد ، كلما وجدوا أن ثمة قائدة لهم في ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الأمر في دوائرهم الانتخابية بالسيوط وقنا ، كما واجهها رافب أسكندر في أشمون . وكان منطق الإحرار في هذا الشأن واضح ، لأن الاعتماد على العصبية يفضي إلى استحداث التفصيب ، وتتحدى الدعاية الانتخابية على أيدي هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية وتطوّر هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التي يعتمد عليها الوفد في الأساس ويقاد يستخلصها لنفسه باعتباره حرب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضي تزكية الفوارق بين المواطنين وبث الآثار العاطفية بينهم للإيهام بقيام روابط أخرى غير الرباط السياسي الوطني العام ، وذلك مادام هذا الرباط الآخر يقاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريراً على مطلب الوفد السياسي .

ويلاحظ موقف الإحرار الدستوريين هنا ، أكثر ما يلحظ ، في ردود الوفديين عليهم . وقد نددت صحيفة «البلاغ» الوفدية بمثيرى الفوارق الطائفية ، واتهمت الإحرار بأنهم الموعزون بثارتها في الصحف الانجليزية ، وأشار إلى ذلك رجال الوفد في خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد في احدى كلماته «بقيت لي كلمة اخيرة في تلك الدسينة المكررة التي

يقوم بها المستعمرون في هذه الأيام للتفرقة بين المسلمين والقباط .. (والحقيقة انهم ) أشقاء لأن أحدهم مصر وابنهم سعد زغوله .. ، وتحدث عن درس الوحدة الوطنية الذي علمته مصر للعالم والشرق خاصة ، وحكي انه عندما خرج « العدليون » على الوفد صر القبط غالبية في قيادته ، فذهب مكرم الى سعد زغلول منبهما الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « اني لا اعرفك انت ولا اخوانك كاقباط بل انت مصريون وكفى » (١٩) . وخطب عازر جبران في احتفال عيد النيروز بأسيوط قائلاً ان المشكلة ان اعداء الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد (٢٠) . ولغير هذين كلمات عدة في هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى أثناء المعركة الانتخابية . ووصل الاسكندرية في ١٧ سبتمبر ، وكانت اول خطبة له في القاهرة يوم ١٩ سبتمبر ، استهلها بقوله انه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة ، وانما هي قديمة تبدأ من عهد محمد على ، وكان للحركة العرابية فضل فيها عظيم ، وكذلك للسيد جمال الدين الافغاني واتباعه وتلاميذه ، وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم اتت النهضة الاخيرة على اثر نهضات سابقة . ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلاً ، « ان النهضة الاخيرة امتازت على سابقاتها بأن اوجدت هذا الاتحاد المقدس ، بين الصليب والمهدل (تصفيق) هذا الاتحاد الذي ارجو مصر جميعها ان لا تتهاون فيه فإنه فخار هذه النهضة وهو عادها .. وهو الذي اضطرب له خصومنا اذ استقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما اردنا تحرير رقابنا من النير الذي وضعوه في اعنافنا . يقول خصومنا اننا حماة الاقليات فيكم لا لكم قوم متخصصون فلابد من ان نبقى بينكم لحفظ العدل فيكم !! .. هذه الحجة سقطت باتحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم فاحذروا هذه الدسسة واعلموا انه ليس هناك اقباط ومسلمون ليس هناك الا مصريون فقط . ومن يسمونهم اقباطا كانوا ولايزالون انصاراً لهذه النهضة . وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كما عملتم وبينهم افضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فاحسوا التراب في وجوه أولئك الدسسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . ان لا امتياز لواحد على آخر إلا بالاخلاص والكافأة . فيهم أجسامنا وفيهم من هو افضل من كثير منا . اقول هذا لأنني أقول الحق ويجب على زعيمكم أن يقول الحق . لقد برهنتوا في مواطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة .. نادرة وأفتخر (انا الذي شرفتني بدعوتى زعيمكم) بأنني اعتمد على كثير منهم ، فكلمتى ووصيتي فيكم ان تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وأن تعرفوا ان خصومكم يتميزون غيظاً كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولو لا وطنية في القبط والاخلاص شديد لتقبلوا دعوة الاجنبي لخدمتهم ، كانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النقى والسجن والاعتقال ، ولكنهم قضلوا ان يكونوا مصريين

معدبين مصر وبن من المناصب والجاه والمصالح يسامون الصحف ويذوقون الموت والقتل على أن يتذوقوا محميين بأعدائهم وأعدائهم . هذه المزيف يجب علينا أن نحفظها وأن نفيها دائمًا في صدورنا ، وان افتخر كل الافتخار كلما رأيتم متهددين متضادين فحافظوا على اتحادكم «٠٠٠» (٢١) . وفي ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريكة القبطية وخطب هناك قائلاً «أن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقاً بين مصرى ومصرى» . وقال انه يسره أن تكون مقاعد البرلمان مملوقة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباط (٢٢) .

وقد جرت انتخابات الدرجة الاولى في ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية في ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصاراً ساحقاً ، ونجح من رشحهم أو من انضموا اليه جميعاً ، مسلمين كانوا أو أقباطاً . ولم يقف الآحرار الا بستة مقاعد ، والحزب الوطني الا بأربعة .

#### الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية في البر الاولى ، وجاءت الثالثة في البرهما . ومن المعروف أن وزارة الوفد سقطت في نوفمبر ١٩٢٤ وتولى أحمد زبور رئاسة وزارة تضم الآحرار وانصار الملك . حل مجلس النواب القائم في ٢٤ ديسمبر واجرت انتخابات جديدة في ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر أن غالبيته مع الوفد وسعد ، صدر قرار بحله في ذات يوم انعقاده وبقى الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الآحرار من وزارة زبور ، وتحالفو مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة في ١٢ مايو ١٩٢٦ .

ولايکاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا في ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، ان ثار في ايديها مساحة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المساحة لهذه الفترة خالية من اشاره الى هذا الامر ، الا ما ذكره «الوطن» من اشتباك ١٩١١، بين انصار مرسى خنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطي ايضاً) عند الكنيسة المرقسية بعد الاعتصام بعمر القطايس في ١٩٢٥ ، وانتقدت «السياسة» استعمال بيوت العبادة في التظاهر السياسي وتشجيع «الشباب الطائفي» على الهياج . ولا يبعد هذا الحادث ان صع من مظاهر الانارة الطائفية كما يبدو واصحاً . ولا يظهر من مطالعة «مصر» و «الوطن» خلال هذه الفترة ان ورد باى منها اشاره لناحية طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم ما يلاحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهم لأى حادثة او واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سبب تهمما دليلاً راجحاً على خلو الساحة السياسية من اثاره تتعلق بالمسلمين والقطط

في الانتخابات . كما يلاحظ خلو صحف الوفد وخطب، رجاله من التعرض لهذا الامر ايضا .

ولعل من اسباب هذا الهدوء الكامل . انه في انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسى واجراءات القمع التى مارستها حكومة زبور ضد الوفدين . وبين مقاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد الا يخوضوا خده معركة سياسية حرجة مفتوحة : ولكن ان يصلوا أساسا بالقمع والاغتيال والتزيف الى نسب النتائج : فنم بجد هؤلاء حاجة ماسة لهم في اثاره النعرات الطائفية او الموافض الدينية او العصبيات العالية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ : فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والاحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض المقاعد للحزب الوطنى . فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ . اذ ترقى سعد زغلول في اغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زمام الوفد ، ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة ، وحل محلها وزارة من الاحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى اواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت واعيدت الحياة النيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلى يكن للإشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ، وجرت الانتخابات في ٢١ اكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الاحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من اهم ما اثير فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الاحرار الدستوريين .

### موقف الاحرار الدستوريين :

ان للاحرار الدستوريين وضع فريد في السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمرروا اكثر من عشر سنين يتنقلون كالطائر الفرع لا يجدون لهم مستقررا . طالبوا بالاستقلال الشكلي في ١٩١٨ وساهموا في انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من أيديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا في لجنة الدستور عن «حقوق الامة» الدستورية ظنا منهم انهم «الامة» ، وأملأوا منهم في امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الامة ، فلم يظفروا من نايمد الامة في اول انتخاب لا بستة مقاعد من ٢١٤ مقعدا (٢٤) . وظهر لهم انهم فاقدون للتآييد الشعبي الذى يختص به الوفد دونهم ، واثبنت تجربة الانتخابات الحررة انهم لا بد فاشلون ، واضطربهم هذا الى التنكر لمبدأ «الحرية الدستورية» الذى ادعوه . فشاركوا زبور - والملك من ورائه - في تزيف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال اساليب البطش والقمع الثناءها ، ففشلوا ايضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذى ساهموا في اعداده هو ذاته الذى أسماه عبد العزيز فهمى بعد انتخابات ١٩٢٥ انه

نوب فضفاض . ولم يستطعوا الحكم في ١٩٢٨ الا على أساس التعطيل الرسمي للحياة النيابية . هؤلاء الاحرار هم ذاتهم الذين كان اسلافهم في حزب الامة من أول من صقل مفهوم الجامعة الجامعية الوطنية المصرية ، ضد تبعيه مصر لتركيا . وفي مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاسلامية . وبعد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حريبا عليهم .

ومن جهة علامة الاحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالبين الحد من سلطاته عند إعداد الدستور ، ولكنهم في ١٩٢٥ اضطروا إلى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا أن التحالف لا يؤمن ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما أيدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما أيدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم في وزارة زبور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وانشأ لنفسه حزرياً أسماء حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد . فخرج الاحرار من وزارة زبور والتلقوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئاً حتى توفى سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذي أعدته ثروت مع الانجليز ، فسقطت ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر للآحرار انهم صاروا أ أصحاب أضعف السيميون في الائتلاف القائم متذمروا عليه فانقضوا وتولوا الحكم وحدهم . وظهر أن ليس لهم سند من برلمان يقام على آية صورة ، ودلتهم التجارب السابقة على أن الوفد ينجح في الانتخابات لو أجريت حرة كما حدث في ١٩٢٤ ، وينجح أيضاً وإن كان بنسبة أقل - لو أجريت غير حرة كما حدث في ١٩٢٥ في ١٩٢٦ . فصاروا على يقين من أنهم طردو هذه المؤسسة . وعطلا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لأن ذلك هو الضمان الوحيد لاستمرار حكمهم الذي أطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم وأجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون أسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم في إبرام المعاهدة لفظوا حكم الاحرار ليعود الوفد ويحاولون إبرام المعاهدة معه ، لأنه وحده - بتفوذه - الكفيل بمنع المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا أيضاً وجد الاحرار أن السياسة الانجليزية تتنكر لهم وتضحي بهم في النهاية . ولم يجعلو لهم موضعًا بعد سقوطه . وزارتهم إلا أن يقاوموا الانتخابات ويترکوها لخصومهم . ولم يجعلوا لهم في النهاية سلاحاً يطمئنون به الوفد ، إلا اثاره التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد أن صاروا في مأزق سياسي يهدده مستقبلهم السياسي كلّه ، وبعد أن لم يجعلوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة في مجال العصبية والتعصب الطائفي .

وكان الاحرار الدستوريون - هم خلفاء من بسلوروا في مفتاح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية في مواجهة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يضمون صفوه من اكثـر المفكـرين المصريـين أـسـتـنـارـه وـرـشـدا وـدـعـوة لـبنـاء الـقـومـيـة الـمـصـرـيـة ، هـمـ منـ وـقـفـ ضـدـ سـعـىـ الـمـلـكـ وـرـاثـةـ الـخـلـافـةـ الـاسـلـامـيـةـ بـعـدـ الفـائـهـاـ فـيـ تـرـكـياـ ، سـنـةـ ١٩٢٤ـ ، فـأـصـلـلـ الشـيـخـ عـلـىـ عبدـ الرـازـقـ كـتـابـ «ـالـاسـلـامـ وـاصـولـ الـحـكـمـ»ـ يـنـاقـشـ الـاسـاسـ الـدـيـنـيـ لـفـكـرـةـ الـخـلـافـةـ بـحـسـبـاتـهاـ حـكـمـ الـفـردـ تـدـعـهـ الشـرـيعـةـ الـاسـلـامـيـةـ ، وـيـؤـكـدـ زـمـنـيـةـ السـلـطـةـ السـيـاسـيـةـ وـيرـفعـ الطـابـعـ الـدـيـنـيـ عـنـ الـحـكـومـاتـ الـمـسـتـبـدةـ . وـكـانـ الشـيـخـ عـلـىـ عبدـ الرـازـقـ منـ إـمـرـةـ كـبـيرـةـ تـعـتـبـرـ منـ أـعـدـاءـ الـاحـرـارـ الـدـسـتـورـيـينـ ، وـكـانـ الـحـزـبـ ذـاـتـهـ قـدـ وـقـفـ مـعـ الشـيـخـ يـظـاهـرـ ضـدـ بـطـشـ الـمـلـكـ بـهـ ، فـقـصـمـ تـحـنـاهـ مـعـ الـمـلـكـ فـيـ وزـارـةـ اـحـمـدـ زـيـورـ ، وـعـرـفـتـ مـنـ قـبـلـ موـاـقـفـ عبدـ المـرـيزـ فـهـيـ وـغـيرـهـ بـلـجـنـةـ الـدـسـتـورـ ضـدـ التـمـثـيلـ النـسـبـيـ لـلـاقـليـاتـ ، وـموـاـقـفـ طـهـ حـسـينـ الـمـالـلـةـ عـلـىـ صـفـحـاتـ الـجـرـائـدـ . وـلـكـنـ كـانـتـ كـلـ هـذـهـ موـاـقـفـ تـنـضـمـ رـصـيدـاـ لـلـمـؤـسـسـةـ الـوطـنـيـةـ وـالـدـيمـقـراـطـيـةـ الـاسـاسـيـةـ وـهـيـ الـوـفـدـ ، مـادـاـمـ انـ الـوـفـدـ هـوـ مـنـ يـقـودـ الـتـحرـرـ وـيـعـمـلـ عـلـىـ الـاسـتـقلـالـ . وـمـادـاـمـ انـ هـذـاـ الرـصـيدـ يـنـضـافـ إـلـىـ مـكـاـبـ «ـالـأـمـةـ»ـ ، وـانـ «ـالـأـمـةـ»ـ لـبـسـتـ الـاحـرـارـ الـدـسـتـورـيـينـ كـمـاـ ظـنـواـ عـنـدـ وـضـعـ الـدـسـتـورـ ، وـلـكـنـاـ الـحـرـكـةـ الـو~طنـيـةـ الـتـيـ يـقـودـهـاـ الـو~ف~دـ . فـلـمـ يـجـدـ الـاحـرـارـ فـيـ أـوـاـخـرـ ١٩٢٩ـ سـنـداـ يـمـكـنـ الـاستـنـادـ عـلـيـهـ إـلـاـ الـاـثـارـ الـطـائـنـيـةـ وـتـرـكـيـةـ روـحـ التـعـصـبـ . وـلـلـضـرـورـاتـ الـسـيـاسـيـةـ وـلـلـمـعـاجـلـ وـأـحـكـامـهـاـ . وـيـدـاـواـ يـمـارـسـونـ هـذـهـ السـيـاسـةـ ضـدـ الـو~ف~دـ مـنـذـ أـذـنـتـ الـظـرـوفـ السـيـاسـيـةـ بـخـروـجـهـمـ عـنـ الـحـكـمـ ، وـفـيـ مـنـتـصـفـ ١٩٢٩ـ تـقـرـيبـاـ . وـيـمـكـنـ تـلـخـيـصـ هـذـهـ الـخـطـةـ فـيـماـ يـلـيـ :ـ

أولاً : كان أحد الخطوط الأساسية للقوى الاحرار، ان القبط يسيطرُون على الوفد ويعلمون من خلاله على صيغ مصر بالصيغة القبطية ، وأن قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفتة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد؛ مفتثثين في كل قرار أو موقف وفدي عن عنصر «المصلحة القبطية» ، المصلحة المنافية لمصالح الجميع . قالت صحيفة «السياسة» . «إن الآف الأقباط هم الذين يتحكمون في أموال ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصري »، وأنه اذا كان الرسول قد أوصى مسلمي مصر بقطبها خيراً، فما ولَى بالقطب اليوم أن يستوصوا بالمسلمين (٢٥) . وتقول «أن وليم (مكرم عبيد) ومن إليه (القطب) هم الوفد ، والنحاس ومن إليه (المسلمون) هم التبع » . وتسخر من فخرى عبد النور قائلاً انه يحيى ليالي رمضان بتلاوة القرآن في بيته ، حتى اذا انصرف القراء « دعا القسيس قطبر البيت من آثاره التلاوة والزيارة » (٢٦) .

وقد فسر الاحرار معارضته الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود ... هندرسون ، بأنها معارضة يقودها القبط في الوفد لفرض في اتفاقية ، هو

الا تحصل مصر على اى اتفاق مع بريطانيا . حرصا علىبقاء تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الاقليات فى مصر ، وحرصا على الا تسقط هذه الحماية من ايدى الانجليز . فيصير القبط تحت رحمة المسلمين (٢٧) . وقد كتب توفيق دوس ( لم يكن عضوا بالاحرار وقت كتابة هذا المقال ظان عرف تعاطفه معهم ) مقالا فى صحيفة الدليلى تلجراف قال فيه ، ان ثمة من ينهم الملك بأنه ضد المعاهدة . وأنه « حينما عدت الى مصر وجدت تهمة مماثلة ضد الاقياط ولأسباب مشابهة ، اعني ان الاقياطين يشعرون بالطمأنينة بعد انتقال الجيوش البريطانية الى قناة السويس » ، وانهم من أجل هذا السبب يناوئون المعاهدة من صحيح قلوبهم .. » ، ثم انكر عن القبط هذه التهمة (٢٨) . وذكرت « الوطن » ان الاحرار الدستوريين هم اصحاب هذه الاشاعات .

وفسر الاحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للاحرار ، فسروها بأنها سياسة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط . وكان من يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف . وأحد كبار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الاحرار ولشدة ما كانوا يتخدونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة ابان حكم الاحرار . ولكن الاحرار فسروا هذا الموقف الوفدى « أن وليم واخوانه يكرهون أن يروا أبناء المسلمين بتعلمون ويرشدون » ، ولا يسيرون ان يروا هؤلاء البناء ينافسون أبناء طائفتهم فى ميدان العلم . ومن مبادئهم التى يعلون لها أن يبذلوا اقصى ما فى طوقهم لتعليم أبناء طائفتهم مع العناية بتنجيز أبناء المسلمين ، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الاستاذين عبد الفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لأنهما نفذا السياسة الحكيمه التى لا تعرف هذه الاغراض .. » ، ثم عقبت قائلة « والنحاس باشا الابله لا يفهم هذا ولا يفطن اليها .. » (٢٩) . وهكذا عمل الاحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة وقتها الى قضية واحدة أو جدواها اصطنانا ، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد فى رأيهما ، وبين المسلمين ويعلم الاحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : هنا بدات المعركة الانتخابية ، اعلن الوفد عن مرشحه ، فهاج الاحرار يعلنون أن القبط هم من استبد بالترشيح ، رغم ان عدد المرشحين القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب (٣٠) . ويظهر من شواهد هذه الفترة أن الاحرار رغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية فى كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيا رakan للاحرار . فيها عصبة . حدث أن خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقطط خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليه لأنه يخرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطي ضد مرشح مسلم .. » ، وبهذا

يفتح الباب أمام « انجلترا المسيحية » للبقاء على حماية الأقليات<sup>(٣١)</sup> . وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالاقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق أندراوسي الذى ناب عنهم في جميع الانتخابات السابقة ، وحضرتهم من دسائس من يثرون التفرقة الدينية . وحضرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكى ميخائيل وحضرت الناخبين من خطر التغيرة الطائفية التى يدعوا بها خصوم الوفد<sup>(٣٢)</sup> .

ويحكى عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا ، « وكانت طهطا احدى الدواوير التى دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبطى فى اعتبارات الوطنية . وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء ... » ثم قال ان كان من اكبر انصار المرشح الوندى القبطى الشيخ محمود عنبر شيخ العهد الاسلامى بطنطا . وقال في حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القذر مقصورا على المرشحين في دوايرهم لوا في مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقتربونه في السرى يخجلون منه في العلانية .. بل كان سلاحا مكتشوفا يشهره جماعة الحزب الوطنى والأحرار الدستوريين في الصحف والخطب والنشرات ويلحقون فيه الحساها يضاعف شره ويزيد في صمتهم انهم يراءون به ولا يخلصون .. »<sup>(٣٣)</sup> . وينظر كثيرا من صحف الوفد ان الأحرار كانوا يوزعون منشورات صريحـة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبط ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود<sup>(٣٤)</sup> .

**ثالثاً :** انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الأحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول أن طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لشورة ١٩١٩ والنهاية المصرية التي اعقبتها ، وتقرر أن يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز إلى الوطنية المصرية ، وبصیر - كما يذكر العقاد - عنوانا للوطن المصرى ذا أسلوب مناسب للآثار ولجد تلك الأيام<sup>(٣٥)</sup> . ونسى المشروع لما تولى الأحرار الوزارة ثم أعيد أحياؤه بعد فوز الوفد . وفتنت الأحرار في هذا الامر عن نصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للاثارة الدينية ضد القبط والوفد . بدعوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لأن فسخامة البناء ذى الطراز الفرعونى تتطلب اتساعا في مساحة الأرض لاتتوافر في المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيبنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، إنما يبني ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعونى . ثم قالوا انه أبادر بالتشييد أن يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الاثارة الدينية قائلين أن التشبيب بالطراز الفرعونى غير مفهوم ، وان مكرم عبيد هو من يتسبّب به لأنه « يتخذ حتى الفنون وسيلة لفوايات خاصة لا يجعلها أحد ، وأداة لآرب

سياسة» . ثم عمقوا الاثارة فائلين ان اقامة الاصرحة على الطراز الفرعوني امر غير مألوف عند المسلمين . لأن الطراز الفرعوني طراز وثني ، والواجب على من يتولى الحكم «ان يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة» .. وفي هذه الامة أربعة عشر مليونا من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الاسلام . فليس يصح أن يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم باملاه من مكرم وأذعان من النحاس «وألف دين الدولة راغم». ثم زادت الهجنة شدة ، تتعى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن عدد فراغات صفتة الوطنية بقولها أن سعدا رجل مسلم تربى في الازهر ومات على الاسلام وكان يحمي الاسلام من كيد الكاذبين . ومن الامتهان للدين الاسلامي ان يبني له ضريح وثني . ثم قالوا ان الاسلام في خطر وأن الهجوم عليه يشتد ، والقبط في الوفد أما متملعون للدين او مفحون للطعن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الامر الجليل (٣٦) .

وابها : نعيب الاحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يحملون على صبفها بالصبغة الدينية وصياغة الصراع السياسي كله صياغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفت مصر في غالب التغيرات الوزارية العزيزية ، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الادارى مع سياستها ، او على الاقل تقلل من تناقضه معها . ولكن الاحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على انه طرد المسلمين ونبقاء على القبط . وتحذثوا عن نسبة عدد القبط في الموظفين المطرودين وفي الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشارا قبطيا في المحاكم المختلفة ، هاجت «السياسة» قائلة ان عدد المستشارين القبط العددية للقبط (٣٧) .

واحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسي الى المعاش فثارت الصحيفة ذات الاعتراض قائلة ان وزراء مصر المفوضين قد صار تصفهم من القبط . فلما احالت الوزارة الى المعاش أربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين . وكان غالبيتهم من رجال الاحرار الدستوريين او المرتبطيين بهم او بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقي اباظة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلى مدير البحيرة ومحمد سعيد لطفى مدير القلبوبية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والحرفر . هلل الاحرار وكبروا لأن جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبط واحد . وأسندلت من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التي يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الاحرار لهذا الاجراء على اوجه السباق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من

ارتباط بالاحرار ، لأن الاحرار لم يبرروا مثلاً واحداً مسلم اخرج ولم يكن معادياً للحكومة الجديدة أو لقبطي بقى وكان مؤيداً للحكومة السابقة . و كان كل ما استندوا اليه حجة صورية . هي أنه ما دام لم يطرد موظف قبطي فاما أن يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نزعة طائفية وأما أن يكون اعتراضاً من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطي سى: .

خامساً : ارتقى موقف الاحرار من الهجوم على سياسة الوفد وتفسيرها تفسيراً قبطياً ، ومن الآثار ، الى محاولة وضع ضياغة نظرية لوقفهم . فتتجاوزوا الآثار الدينية والمعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة واجهزتها على أساس وجود أقلية واكثريّة دينيتين ، لا بالنسبة للتّمثيل النّسبي في البرلمان فقط ولكن بالنسبة لاجهزه الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع أساس ديني طائفى للدولة . وقد كتبت «السياسة» أعنف وأخطر ما يكتب في هذا الشأن بعنوان «التمثيل النّسبي للأغلبية . . . هذا ما يفكّر البعض في المطالبة به» . وصاغت في هذا المقال فكرًا سياسياً جديداً ومتقدماً للحرار على أساس مبدأ التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به «السياسة» على كل ما دعا إليه مثقفو الاحرار وأسلامفهم متفقو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل أكثر الواقع تباعنا يظهر من مقارنة موقف الاحرار في ١٩٢٥ عندما آررووا الشّيخ على عبد الرّازق في دعوته الرّمنية الحكم في الإسلام ، وبين هذا المقال الأخير الذي يقول « جاء وقت كانت الأمم الإسلامية فيه تنظر إلى مصر على أنها اليق بلاد الإسلام لقيام الخلافة الإسلامية فيها . وكان التّفكير جدياً في أن تكون هي دولة الخلافة ، وإن كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفي أن يحدث في المستقبل . فإن مصر ليست دولة من دول الإسلام فحسب ، ونكتها إلى هذا أرقى البلاد الإسلامية وأعلاها وأرسخها قدماً في المدينة وأبعدها سمعة في العالم ، وأخلق بها بعد أن يتحقق لها استقلالها أن تصبح أقوى الأمم أيضاً وأقدرها على حفظ مكانة الخلافة . . . »، ثم قالت أنه مما يتنافى مع هذا الواقع أن يكون ممثلو مصر في الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وإن يقال أن الأقلية الساحقة من أبناء مصر وهم مسلموون لا يصلحون لتولى المناصب الكبيرة ، رغم أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام . وأنه يجب لترئيق علاقة مصر بالدول الإسلامية أن يكون ممثلوها في الخارج مسلمين كما يكون ممثلها في الجبالة قبطياً . ثم عرجت على نقطة أخرى هي أن البعض طالب عند وضع الدستور بأن يكون للإقليميات تمثيل نسبي ، وكانت حجتها هي الخوف من أن يتحقق الظلم بالأقلية ، ولكن الأمر صار الآن على عكس ذلك ، إذ جرف توسيع الاقبال على الان كل شيء وطفي وصار سلطانهم هو الأعلى مما يعيق به الفبن على الأكثريّة ، وأن لهذا الوضع آثاره الوخيمة «والرأي العام لم يعد يخفى اشتعاراه من هذه الحالة» (٣٨) . وبهذا حاول الاحرار أن يطرحوا من جديد مطلب التّمثيل النّسبي ، لا لكي يتبنّاه القبط ، كما كانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لكي

يتناه المسلمين . وتحذنو اكثرا عن أن حقوق الأغلبية مهضومة تلتهمها الأقلية ، وإن واجب الأغلبية «أمام الواقع المشاهد» أن ترفع الصوت عاليا مطالبة بحفر قيمها الكاملة [٣٦] . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل . وكان رئيس تحرير صحيفة «الميادين» المسؤول ، كتب بنفي تهمة التعصب عن حزبه قائلاً إن كل ما يهدف إليه الاحرار أن يجبروا البلد الخطر يوم تجد الاكثرية أن القبط يمسكون بالحكم . فيكون يوما حصينا وكارثة وطنية .

ومن هذه المواقف ظهر ان المصلحة السياسية للأحرار كانت هي الفالبه على كل عناصر السنوار في فكر مثقفيهم . الذين كان لهم دورهم العام في تطور الفكر المصري . على ان الحزب اشرف على نفسه وعلى انساناته بهذه السياسة الجديدة . فاضغر ابادير حكيم عضو الحزب ( وهو نبطي ) الى الاستقالة منه . ونشر نسقاالت في الصحف واصفا سياسة الاحرار في التفرقة بأنها انتشار سياسي لهم ، وقال انه حاول اثارة الامر داخل الحزب وكتب الى محمد على علوبي سكرتير الحزب طالبا اليه ذلك . فلم يجب الى طلبه [٤٠] . وكتب عبد المجيد ابراهيم صالح يحاول ان يخفف من وقع هذه الحملة ، شمال بمعنطى كبار ملاك الارض ان تسامح الاحرار الدستوريين مشتورة لأن نصف «مدبرى اعمالهم الخاصة والمؤمنين على ادق اسرارهم وأموالهم من الأقلية المترمة» وأن الاحرار ابراء من وصمة التعصب الديني [٤١] . وعملت صحيفه «مصر» على حد القبط المتهمن : إلى الاحرار على أن ينذروا هذا الحزب الذي يضرم نار الفتنة [٤٢] . ولكن بقي الاتجاه الفالب في الاحرار - في هذه الايام - مصر على موقفه وأن البلاد يتهددها خطر اجتماعي وتقومي مما أسماه سياسة الوفد التي تفضي الى افباء الاكثرية الدينية من المسلمين في الأقلية القبطية .

#### دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكتا ازاء هجمة الاحرار . وقد كان معه تأيد شعبي عريض وابيان به كعزما يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد نشال سنين عشرا منذ الثورة ، ورصيد جهوده البناء في تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسي والكفاح الوطني الديمقراطي ، ضد الانجليز والملك والاحرار جميعا . كما كان بناءه الحزبي وتشكيلاه تتسمج مع زنة لتفقة الدينية وزعمه تمثيل الجامدة السياسية الوطنية ، ولأعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد في هذا الشأن هي ذاتها سياسته أيام سعد . وفي حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقاده الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موجبهـ انهم يسيطرون عليهـ من دون المسلمينـ وان نفوذهم ازداد طفیاناً بعد وفـادـ سـعـدـ ، رـدـتـ «ـمـصـرـ»ـ تـفـوـلـ انـ القـبـطـ يـلـتـفـونـ حـولـ الـوـفـدـ لـاـهـ وـكـيلـ الـاـمـةـ المـكـافـحـ منـ اـجـلـ اـسـتـفـالـلـاـهـ وـلـاـهـ «ـاـوـلـ مـجـيـرـ عـلـىـ الـفـوـارـقـ الـعـاـغـفـيـ وـاـوـلـ مـاـقـتـ لـلـنـزـعـاتـ اـنـقـدـيـمـةـ وـاـوـلـ مـنـ حـفـرـ قـبـرـ الـواـرـاـةـ لـلـتـعـصـبـ الـدـيـنـيـ »ـ .ـ وـاـنـ لـيـسـ مـنـ اـخـطـهـاـ اوـ تـضـيـقـ بـغـارـدـ عـلـىـ فـصـلـ الـقـبـطـ عـنـ الـمـلـمـينـ .ـ وـلـاـ الـقـبـطـ فـيـ الـوـفـدـ تـقـدـرـهـمـ الـاـمـةـ قـدـرـهـمـ (ـ٤٣ـ)ـ .ـ وـكـتـبـتـ تـقـوـلـ انـ الـاـسـرـارـ الـدـسـتـورـيـنـ بـسـيـسـتـهـمـ الـاـخـرـىـ يـضـرـونـ بـعـجمـرـ الـاـمـةـ وـيـظـهـرـونـ انـ لـمـ يـبقـ لـهـمـ خـطـةـ ،ـ الاـ التـفـرـيقـ بـيـنـ اـيـمـانـهـ وـايـغـارـ الصـدـورـ مـنـ النـاـيـةـ الطـافـيـةـ لـشـفـ الـاـمـهـ الـىـ شـقـيـنـ .ـ وـعـنـدـمـاـ فـانـ الـاـحـرـارـ انـ حـكـوـمـهـ الـوـفـدـ فـصـلـ كـثـيـرـاـ مـنـ الـمـوـظـفـيـنـ الـكـبـارـ لـيـسـ بـيـنـهـمـ قـبـطـ وـاحـدـاـ ،ـ عـقـبـتـ «ـمـصـرـ»ـ بـاـنـ السـبـبـ يـرـجـعـ اـلـىـ عـدـمـ وـجـودـ مدـيـرـ (ـمـحـاـفـظـ)ـ قـبـطـ .ـ وـاـنـ الـاـحـرـارـ لـاـيـصـلـوـنـ عـنـ اـيـمـانـ حـقـيـقـيـ بـمـاـ يـزـعـمـوـنـ مـنـ عـيـرـةـ عـلـىـ الـدـيـنـ .ـ فـهـمـ يـتـكـلـمـوـنـ عـنـ طـفـيـانـ الـقـبـطـ فـيـ الـزـفـرـ وـلـاـيـشـيـرـوـنـ اـلـىـ طـفـيـانـ الـانـجـلـيـزـ فـيـ مـصـرـ ،ـ وـيـعـتـبـرـوـنـ الـقـبـطـ عـلـىـ وـبـيـهـ الـخـصـوصـ هـمـ اـمـاءـ الـاسـلـامـ ،ـ وـيـفـشـرـنـ النـاظـرـ عـنـ نـشـاطـ الـبـعـثـاتـ الـتـبـنـيـةـ الـكـاثـوـلـيـكـةـ وـالـانـجـيـلـيـكـةـ الـاـمـرـيـكـيـةـ ،ـ وـيـعـتـبـرـوـنـ الـقـبـطـ وـحـدـهـ هـمـ الـسـيـسـيـجـيـنـ مـنـ دـوـنـ هـذـهـ الـبـعـثـاتـ الـاجـنبـيـةـ ،ـ تـمـ اـتـهـمـ الـاـحـرـارـ بـاـنـهـمـ اـكـثـرـ مـنـ رـوـجـ لـلـاحـادـ فـيـ مـصـرـ (ـ٤٤ـ)ـ .ـ وـتـبـتـ «ـبـلـاغـ»ـ وـغـيرـهـ مـنـ صـفـحـ الـوـفـدـ تـبـهـ الـمـعـرـبـيـنـ اـلـىـ ماـ اـعـتـرـىـ الـاـحـرـارـ مـنـ اـرـتـدـادـ عـمـاـ سـبـقـ اـنـ زـعـمـوـهـ لـاـنـفـسـهـمـ مـنـ اـنـهـ دـعـاءـ الـتـجـدـيدـ وـالـنـقـدـ ،ـ بـعـدـ اـذـ صـارـوـاـ يـطـالـبـوـنـ بـالـتـمـثـيـلـ النـسـبـيـ لـلـاـكـثـرـيـةـ وـالـأـقـلـيـةـ لـاـ فـيـ الـبـرـلـانـدـ فـقـطـ وـلـكـنـ فـيـ الـوـظـائـفـ الـعـامـةـ اـيـضاـ (ـ٤٥ـ)ـ .ـ وـسـخـرـ الـجـمـيعـ مـنـ مـحاـولةـ الـاـحـرـارـ تـحـوـيـلـ مـسـأـلـةـ «ـالـطـراـزـ الـفـرعـونـيـ»ـ لـفـريـعـ سـعـدـ زـغـلـوـلـ اـلـىـ مـسـأـلـةـ دـيـنـيـةـ .ـ

وـوـاجـهـ رـجـالـ الـوـفـدـ وـمـرـشـحـوـهـ فـيـ اـنـتـخـابـاتـ الدـعـاـيـةـ الـدـيـنـيـةـ ضـدـ الـقـبـطـ حـيـثـمـ وـجـدـتـ فـيـ دـوـاـنـ الـاقـالـيمـ ،ـ وـكـانـوـ يـوزـعـوـنـ الـمـشـوـرـاتـ الـتـىـ تـواـجـهـ هـذـهـ الـدـعـاـيـةـ وـتـهـاجـمـ الـاـحـرـارـ .ـ وـيـظـهـرـ مـنـ نـتـيـجـهـ هـذـاـ الـاـمـرـ اـنـ الدـعـاـيـةـ ضـدـ الـقـبـطـ لـمـ تـكـنـ ذـاتـ تـأـثـيرـ هـامـ ،ـ وـقـدـ اـمـعـرـتـ نـتـيـجـةـ الـاـنـتـخـابـ عـنـ نـجـاحـ مـنـ رـشـحـهـمـ الـوـفـدـ هـنـهـمـ .ـ وـكـانـ التـقـالـيدـ اـعـمـيـةـ فـيـ صـالـحـ هـؤـلـاءـ الـرـشـحـيـنـ ،ـ وـكـثـيـرـهـمـ سـبـقـ اـنـ مـثـلـ دـائـرـتـهـ الـاـنـتـخـابـيـةـ فـيـ الـاـنـتـخـابـاتـ الـثـلـاثـ السـابـقـةـ ،ـ وـكـانـ الـاـنـتـمـاعـ السـيـنـاسـيـ هوـ مـاـ عـلـيـهـ الـمـعـولـ اـكـثـرـ مـنـ اـيـ شـيـءـ آـخـرـ .ـ وـكـانـ مـهـاجـمـةـ الـوـفـدـيـنـ لـلـاـنـاـرـةـ الـدـيـنـيـةـ ،ـ لـاـعـتـمـدـ فـقـطـ عـلـىـ الدـعـاـيـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـخـطـابـةـ اوـ الـمـشـوـرـاتـ ..ـ الـخـ وـلـكـنـهاـ تـسـتـمـدـ اـسـاسـهـاـ مـنـ الـوـاقـعـ الـمـوجـونـ فـعـلاـ الـذـىـ اـعـتـادـهـ النـاخـبـوـنـ مـنـ الـوـفـدـ مـنـذـ نـشـأـتـهـ فـيـ ١٩١٩ـ ،ـ وـقـدـ رـأـواـ الـوـطـنـيـنـ -ـ سـلـمـيـنـ وـفـبـطـاـ -ـ يـحـيـطـوـنـ بـسـعـدـ زـغـلـوـلـ وـيـتـأـفـحـوـنـ وـبـنـفـوـنـ وـيـعـتـقـلـوـنـ ،ـ تـمـ وـجـدـوـاـ مـنـ الـقـبـطـ اـعـضـاءـ يـمـثـلـهـمـ فـيـ مـجـسـ النـوـابـ وـالـتـسـيـوخـ،ـ

ووكيلى مجلس النواب فى ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويضا واصف ، ورئيس مجلس النواب فى ١٩٢٨ هو ويضا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس أفعل فى التأثير وأقدر على الاقناع من المثل الفعلى الواقعى : وللمثل الفعلى مهما صغر من الدلالة مايفوق الكتب والاسفار .

وزع فى احدى الدوائر منشور يقول «إياكم أيها الاخوان من الالتفات البعض ذوى الاغراض الدين يجعلون للدين دخال فى هذه الخدمة العامة يقولهم هذا مسيحي وذاك مسلم » فالبرلمان ينظر في جميع مصالحكم الدينية . وقد قضى رئيسنا الحبيب المغفور له سعد ياشا زغلول على هذه الزاعم الباطلة .. وكلم تعرفون ان الوفد يضم بين دفتيه اعضاء مخلصين من اخواننا الاقباط وأن رئيس مجلس النواب ويضا بك واصف قبطي والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطي ايضا ٠٠٠ (٤٦) . وكان قسم كبير من اقطاب الوفد يسافرون الى الاقاليم يؤيدون مرشحى حقهم ، وحرصوا في كل مناسبة تشار فيها التفرقة الدينية ان يواجهوها . وقف ويضا واصف فى احدى دوائر المنيا يقول «انتى امثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبه» .. وكان ويضا واصف من اواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطربة فى اقصى الشمال بغير عصبية عائلية لها ولا روابط دينية ولا محلية فى هذه الدائرة . وكثيرا ماوقف مكرم عبيد يخطب مستعينا كعادته بآيات من القرآن الكريم او نصوص من الاحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن اهم مايلفت النظر ان الوفد كان يواجهه اي اثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء كانت تمثل موقفا سياسيا لحزب معاد له او تمثل موقفا فرديا من احد المرشحين او الكتاب او غيرهم او اثارة عصبية فى اية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها فى القضية السياسية الاساسية ، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا تزادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وتزدادت الاتتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة . غير هذا من نظرة الكثرين من القبط ، فى مواجهة اي اتجاه للتمييز يشعرون به بحساسيتهم الشديدة ، فاصبحوا يفسرونها على أنها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط (٤٧) .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى ، انتخب ويضا واصف رئيسا له . وتحدث فى أول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا «انى ارى عملا آخر اثر فى تجديد ثقتكما بي - اوردمكم القضاء على هذه الحركة الائمة التى كانت ترمى الى انقسام وحدة الامة .. » ثم تحدث عن حضوره مع وقد مصر اجتماع المؤتمر البرلماني الدولى الذى انعقد فى برلين فى صيف ١٩٢٨ . وان وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبة الامم تتهمها بتغاضيها عن الدفاع عن الاقليات فى بعض البلاد . وقال «كنا فخورين ،

مفتبطين ترفع روسنا باسمين فرحين لا وصلنا اليه نحن الشرفين الذين  
يقال عنهم انهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان .. » (٤٨) .

## **حصيلة النشاط الانتخابي :**

كانت هذه تقريباً حصيلة معارك الانتخابية الأربع التي حدثت في العشرينات من أواهه للفترة الدينية . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات الخامسة التي اجرتها حكومة اسماعيل صدقى في يونيو ١٩٣١ . وقد شكل صدقى وزارته في ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوقد ، ومالبث ان الفى دستور ١٩٢٣ وأصدر دستوراً جديداً عرف باسمه ، يفسح سلطات الملك على حساب البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوقد ، والنف حزرياً باسم حزب الشعب . وأيد الاحرار الدستوريون حكومة صدقى في البداية ثم ارتدوا عنها منضيين الى الوقد في مقاومتها . فلما أعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقاً للدستور الجديد قاطعوا الوقد ودعا الامة لمقاطعتها وقطاعها الاحرار الدستوريون بنـ: فلم تكن الانتخابات مجالاً لمنافسة جدية . ثم جرت الانتخابات السادسة في مايو ١٩٣٦ . بعد اعادة العمل بدستور ١٩٢٣ ، وكانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولفت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع الرأى العام المصرى .

وقد سبقت الاشارة الى ما اثير من تفرقة دينية في الانتخابات والملابس  
التاريخية التي اثير فيها هذا الامر وحجم الاثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها.  
كما اشير الى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف  
السياسي ، والى صلتها بوجود العصبية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامدة  
السياسية الدينية . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : -

أولاً : من أهم ملاحظاته عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات ١٩٢٩ ، قوله أن جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التحصّب الديني كانوا خصوماً للمرشحين الوفديين ، وأنه لم يسمع عن مرشح وقدى لجأ إلى هذا السلاح . وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادئ الوطنية السياسية وحدها في ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين خصومه بالعصبية أحياناً ، وبالتحصّب الديني أحياناً أخرى . ولكن رغم ذلك فإن الناخبين المصريين يعلمون أن البرلمان للمصريين جميماً ، ولذلك لا يعبأون بدعابة الشقاق الدين يستغلون الدين «ويتجرون بالتحصّب التميم» وأن الحقيقة أن فصل المصريين بين الشعور الوطني والشعور الديني قد بلغ مبلغاً يفطّهم عليه «بعض الأمم الأوروبية التي لا تزال الأحزاب فيها معروفة باسم المذهب الدينى أو الكنيسة» .

وإذا كان الاحرار الدستوريون قد أثemsوا الوفد بسيطرة القبط عليه واستعدادهم باختيار مرشحه في الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول ان من

نجح من القبط في الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جمِيعاً، ولم تكن هذه النسبة لزيادة عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط. وقال انه لا ينفي الحديث عن النسب، وأن السجون والمنافق والقتل في غمار الحركة الوطنية، لم يعرف نسباً بين قبط ومسلمين، وأن من القبط من هم أقرب إلى الإسلام من الطفأة المتألقين من الاحرار الدستوريين (٤٩) .

ثانياً : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات أن لم يرم مرشح وقدى بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية في دائرة، وحتى من لم يتمثل منهم فكرة الجامعة الوطنية تماماً كاملاً، لم يستطع استخدام هذا السلاح، لأنه كان ضد سياسة الوفد بما لا يُستطيع الحزب أن يتغاضى عنه، وإن أي مرشح وقدى لم تكون حاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسي وجماهيري أساسه الاتّمام السياسي وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط . ولكنه كان ضد أن تستعمل لصالحه أو لصالح أحد من رجاله ، وهو لم يكن في حاجة إليها بشكل عام . كما كان التكوين المصري الجامع لحزب الوفد عاصماً له من أن يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الأمر إذا اضطرهم ضعف مركزهم إلى استغلاله . وعلى أي حال ، فتکاد تكون حالات نادرة جداً ، تلك التي لجأ فيها مرشح عن الوفد إلى استغلال العامل الديني . وما أمكن معرفته عن بعض هذه الحالات ، محدث في دائرة قتنا الانتخابية في ١٩٥٠ بين يس أحمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الإشراف هناك وبين مكرم عبيد الذي دان خرج على الوفد . وكان يس أحمد مكرم وأخوه ضد الوفد ومكرم في جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس أحمد . وكان للعصبية العائلية أثراً في هذه الحالة .

والملاحظ أن الوفد جرى أحياناً على أن يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الأقليمية ، وعن روابطهم الدينية أيضاً . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطني العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقاً للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة إلى نية ويسا واصف عن دائرة لاتربطه بها صلة إقليمية وليس فيها قبطي عداء . وفي الانتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم في دائرة المراغة ، ويقال أن سعداً كان حريصاً على ذلك ليؤكد الطابع السياسي الوطني الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والمذهبية العائلية في بلد أسرة الشيشخ المراغي . واعتاد الوفد أن يرشح في دائرة الدلنجات بالبحيرة قالى إبراهيم ، وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح في الانتخابات .

ثالثاً : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد أنه أو أن أحد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التناقض شواهد تدل على ذلك إلا شاهدين فقط . أولهما هجوم وجهه الاحرار الدستوريون إلى الوفدرين في صحيفة

«السياسة» في أول أكتوبر ١٩٢٣ : ذكرتنيه أن بعض الوفديين اتخذوا الدين وسيلة في الانتخابات ونسى اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلاً على ذلك موقف حسين هلان مرشح الوفد في بيت غمر . ولم تذكر شيئاً غيره ولا أوضحت وسليته في استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد الثاني الذي أمكن التقاطه ، هو أحاديث توفيق حنين في صحيفه «مصر» عن أسباب سقوطه في انتخابات ١٩٢٩ أمام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد في العيوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبي للإقليميات (٥٠) ، وقد في بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة في صحيفه «مصر» حول ما اسمه اضطهاد القبط في وزارة المالية هاجمتها الوفد بشدة وحشد منابرها لدحض مزاعمهما ، وكان توفيق حنين دائم الإثارة حول هذا الأمر .

مفرطاً في حساسيته إلى حد اساءة التأويل بشأن أية بادرة أو اشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيماً وقع على قبطي . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ في دائرة الشواشنة بالفيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخي حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلاً للدائرة في مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حتى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قاتلاً ، إن كان هناك أربعة عناصر تؤثر في الانتخابات ، الاول ان كان خصمه مرشح الوفد ، وإنه هو رشح نفسه على مبادئ الوفد ، والثاني ان خصمه كان مرشحاً في ذات الدائرة للمرة الرابعة ونبع في المرات الثلاث السابقة وكان أخاً لوكيل حزب الوفد ، والثالث ان خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم في دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع ان كان خصمه مسلماً وهو قبطي . وذكر أن لم يكن ثمة مرجع بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول ، فكلاهما وفدي ، كما كان الأمر الشهانى جنديراً . وأولياً له لا لخصمه الذي لم يقد الدائرة في أي من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسين متوازيين بالنسبة للأمر الثالث لأن من قبائل الأعراب من أيد توفيقاً ضد الباسل . أما الأمر الرابع فقد كان له تأثير ، الهام . وقد كتب مؤيداً توفيق حنين وكتير منهم مسلعون منشوراً يؤكد أن تراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر أن خصمه استغل الدين استغلالاً واسعاً أثر في «الطقة الجاهلة وهي الأكثري المطلقة من الأهل» ، وأنه استند بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشوراً كان له وقعه المؤثر . وقد كتب أنصار توفيق حنين منشوراً ضد الشيخ شكروا فيه في صيغة أقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لا يقل عن العافية وهي لاتقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظرى من المبادئ يكفى أن ينطبع في ذهنها أن بعض رجال الدين أقى بتفضيل المسلم على المسيحي وأن من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبيع زوجه طالقاً » .

ولكن الكاتب يقول «اعترف ان هذا العامل لم يكن وحده كافيا لاسقاطي ... ثم يضيف عنصرا خامسا اى العناصر الاربعه السابقة ، «وهذا العامل هو بلا تزاع الذى سبب سقوطى» ... وهو أن منافسه كان مرشح الوفد ، وأن الوفد انتصر له وأيده ضد توفيق حنين وأرسل أحد أعضائه البارزين حمدى سيف النصر صاحب التفوذ الكبير بالقيوم لناصرة عبد السنوار ليابل ، بالاجتماعات والمأدب والخطب ، ويضيف أن خصمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمد القرى يعتبرونه صاحب الفزوة فايدوه (٥١) .

والظاهر أن لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب أنها وخصمه تساووا في الوفدية ، وقد كان من المعروف أن بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه «على المبادئ الوفدية» دون أن يرشحه الوفد وبغير التزام برأى الحرب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحه ضد هؤلاء أن كان له في الدائرة مرشحين ضدتهم . وقد أوضح العقاد هذه النقطة في احدى مقالاته تعليقا على ذات الانتخابات (٥٢) . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد أحد اقطاب الوفد ، أن كان الامر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

ومما ينبغى التنوية عنه ، أنه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات في مصر ، وبقيت مشتبهة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبي عند اعداد الدستور ؛ فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية ، أن لم يؤت هذا التحفظ ماءً عడوه عليه من آمال بالنسبة لازالة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعوة التفريق وعوامله .

لذلك أطلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ في مشروع المعاهدة الذي أعده محمد محمود وهندرسون في صيف ١٩٢٩ . وصيغ التنازل في صورة مذكرة بريطانيا توجة الى رئيس وزراء مصر تنص على : «أرغب ان أثبت هنا انه لم ير محل للإشارة في المقترفات الى حماية الأقليات التي ورد ذكرها في تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على انه من المسلم به أن هذه المسألة تكون في المستقبل من شؤون الحكومة المصرية وحدها» (٥٣) .

#### **نتائج الانتخابات البرلمانية :**

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات في كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التي عمل فيها بدستور ١٩٤٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرة ، جرى اولها في يناير ١٩٤٤ وعاشرها في يناير ١٩٥٠ ( ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدقى سنة

١٩٣١ ) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخاباً وتعييناً . اذ كان ثلاثة أخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفى كل خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الاعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الاولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى اتم السنوات العشر .. وتأنى أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقاً لدستور صدقى الذى صدر وقتها .

وقد امكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط في كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفي كل دائرة انتخابية . على أن المجال لا يتسع لسرد كل هذه التفصيلات ، ويمكن هنا ايضاح الاتجاه العام بالارقام في حدود مايفيد . في استخلاص الدلالات العامة (٥٤) .

أولاً : في الانتخابات الاولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الاحرار ستة اعضاء ومن الحزب الوطنى اربعة . وكان عدد القبط في المجلس ٦ اعضوا ( بنسبة ٨٪ تقريباً ) وكلهم من الوفديين .. وفي الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضاً ، نجح من الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٥ اعضوا . وفي الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلى ٢١٤ ايضاً ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الاحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط في المجلس ١٧ اعضوا (بنسبة ٩٪ تقريباً ) .

وفي الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، أصبح العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٥ ( بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧ ) ، نجح من الوفد ٢١٢ اعضوا ومن الحزب الوطنى ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٣ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الاحرار ، وكان عدد القبط في المجلس ٢٣ اعضوا (بنسبة ٩٪ تقريباً ) .

وفي الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١ ، التي تمت طبقاً لدستور اسماعيل صدقى ، كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ١٥ اعضوا ، وقد قاطعها الوفديون والاحرار ، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى انشاء صدقى والحزب الوطنى . وكان عدد القبط في المجلس اربعة فقط (بنسبة ٢٥٪ تقريباً ) .

وفي الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التي تمت بعد اماده دستور ١٩٢٣ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٣٢ ( ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهي دواوير سينا والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط في المجلس ٢٠ اعضوا (بنسبة ٨٪ تقريباً ) .

وفي الانتخابات السابعة سنة ١٩٣٨ . كان العدد الكلى لاعضاء مجلس النواب ٢٦٤ ( بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٣٧ ) وكان قد انشق احمد ناصر والترانى وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدي وتحالفوا مع الاحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الاحرار والسعدين ١٤٠ و من المستقلين المازيين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطنى ٤ . ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عاشر القبط في المجلس ٦ اعضاء فقط ( بنسبة ٢٣٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلى ٢٦٤ ايضا . وحصل فيها الوفد على اغلبية كبيرة ، وقاطعها الاحرار والسعدين . وكان عدد القبط في المجلس ٢٧ عضوا ( بنسبة ١٠.٥٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلى ٢٦٤ ايضا . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفدية وتحالفوا مع الاحرار والسعدين وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من السعدين ١٢٥ عضوا ، ومن الاحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطنى ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط في المجلس ١٢ عضوا ( بنسبة ٥٪ تقريبا ) .

وفي الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلى لاعضاء مجلس النواب ٣١٩ : بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧ ) . نجح من الوفدين ٢٨ عضوا ، ومن السعدين ٢٨ ، ومن الاحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطنى ٦ ، ومن الحزب الاشتراكي عضوا واحد ، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٠ اعضاء ( بنسبة ٣٪ تقريبا ) .

ويلاحظ ان الانتخابات التي كان يحصل فيها الوفد على الاغلبية ( باستثناء الانتخابات الاخير ) كانت هي التي يصل فيها عدد القبط اكثرا ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و ١٥٪ ، والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات او لا ينافر فيها بغالبية يقل عدد القبط في مجلس النواب تتراوح بين ٢٥٪ و ٥٪ . ولللاحظ ايضا ان عدد القبط في مجلس النواب « السعدي - الحر الدستوري » سنة ١٩٣٨ كان ٦ اعضاء ، وفي مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفي مجلس النواب التالي الذي شارك فيه حزب مكرم عبيد السعدى والأحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم انه قمة النفوذ القبطى في الوفد وان ثمة تجمعات قبطية بسيطرة على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد الى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، أما انخفاض عدد القبط في مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٥٠ فله اسباب يمكن الحديث عنها في مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجلى أن عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقض لانففاء الحمار كما تنبأت الاجيسيان حازيت عند حدثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التذبذب في عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا ، إنما كان مرتبطا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض ..

ثانيا : مجالس النواب الثلاثة الاولى ، كان العدد الكلى للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط عن دائرة شبرا الاذبكية . وفي المجلس الرابع كان العدد الكلى عن القاهرة ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والاذبكية والموسكنى ( وتنازل مكرم عبيد عن الوسكنى مكتفيا بانتخابه في قنا وانتخب بذلك على حسين باشا ) . وفي المجلس الخامس ( برلمان صدقى ) كان العدد الكلى عن القاهرة ١٠ أعضاء منهم قبط واحد . وفي المجلس السادس ذات العدد الكل ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والاذبكية . وفي المجلس السابع كان العدد الكلى ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفي المجلس الثامن كان العدد الكلى عشرة منهم اثنين عن الباش والمعطارين ، ولم ينتخب قبط واحد بالاسكندرية في المجلس الخامس والسابع والتاسع (\*) .

وفي مديرية الوجه البحرى ، كان العدد الكلى في المجالس الثلاثة الاولى ٤٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط في المجلس الاول وثلاثة في المجلس الثاني ، وسبعة في المجلس الثالث . وفي الرابع كان العدد الكلى ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفي الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيما قبط واحد . وفي السادس كان العدد الكلى ١٠٩ منهم اربعة من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط في المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبط واحد في المجلسين السابع والتاسع .

وفي مديرية الوجه القبلى ، كان العدد الكلى للأعضاء في المجالس الثلاثة الاولى ٨٩ عضوا ، منهم ٩ من القبط في المجلسين الاول والثانى و ٨ في المجلس الثالث . وفي المجلسين الرابع وال السادس كان العدد الكلى ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفي الخامس ( صدقى ) كان العدد الكلى ١٢اً منهم ٣ من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١١٠ ، منهم ١٣ من القبط في المجلس السابع ، و ١٦ في المجلس الثامن و ٩ في المجلس التاسع .

(\*) يلاحظ في هذا البيان وما يتلوه ، أن الاشارة الى عدم التناقض تبطىء في أي التناقض او في آية منطقة ، لا يعني أن رشح اقباط وفشلوا . بما قد يفيد جزئا على استقطابهم . وقد يكون السبب ان لم يرشح منهم أحد او رشح قليلا غير ذوى نفوذ سياسى فى هذه الحالات . وما قصدت الاشارة اليه هنا ان البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين فى الانتخابات ، وليسى من كشفوف المرشحين ، والدلائل تستند فى نطاق هذا المأخذ وحده .

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرهما . ومن المعروف أن الانتخابات، في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسي وحده في الأنسان دون دخول العصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . ويلى التاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلي ثم الوجه البحري كما يظهر ان لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحري الا في الانتخابات التي انتصر فيها الوفد . أما الانتخابات التي انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطى فيها دائرة واحدة بالوجه البحري . والسبب فيما يظهر : ان الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط الى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء الا في الوجه القبلي .

كما يلاحظ بالنسبة للدواوير الانتخابية المختلفة ، ان كانت هناك دوائر شبه مقلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبعانها حسب الحزب الناجع وتتحكم فيها العصبيات العائلية ، وبعض هذه الدواوير كان مقلقا على قبط وندين أبو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مقلقة على القبط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، إنما بمعنى أنها مقلقة على ذوى التفود العائلى والمالي وهم في هذه الدائرة اسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من انه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوى التفود العائلى والمالي أيضا اذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لدوائر العصبيات من المسلمين ، ومعنى ذلك ان الامر هنا يتعلق أساسا بالعروبة والجاه لا بالدين وان امكان أن يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابي في هذه الحالة . وقد سبقت الاشارة الى السياسة التي عمل الوفد على اتباعها احيانا في ترشيحاته ، وهي أن يرشح من رجاله اشخاصا في غير موطنهم او عصبياتهم .

ويلاحظ في غير الدواوير التي تكون فيها العصبيات العائلية والملكيات الزراعية الكبيرة عاما فعلا ، انه يندر ان توجد دائرة مقلقة في تمثيلها على القبط ، إنما كان يتداولها نائبون من قبط او مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى الا عبد محظوظ جدا من دوائر الوجه القبلي كانت وقفا على اشخاص بعيتهم ؟ وحتى هذه – كما أسبق البيان – كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوى العصبيات النتنين الى حرب معين .. أما غير هذه الدواوير فقد كانت تتداول بغير ان يمكن وضع قاعدة او رسم اتجاه يتعلق بالاتمام الديني المرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من المعلوم انه كان يتكون من (منتخبين وتعيين) من فئات معينة هي أساسا كبار الوظيفين السابقين وكبار الالاق الزراعيين وكبار رجال الملاك .

وفي سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لاعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريباً) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط اضيف اليهم اثنان في انتخابات فرعية جرت في ١٩٢٦ ونقص واحد في انتخابات أخرى جرت في ١٩٢٨ (بنسبة ٨٥٪ تقريباً من المنتخبين) . والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سايد ويوسف بشاشو وغيرهما (بنسبة ١٨٥٪ تقريباً من المعينين) .

وفي سنة ١٩٣١ (برمان صدقى) كان العدد الكلى للاءعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٦٣ منهم ٦ من القبط (بنسبة ١٢٥٪ تقريباً) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وادوارد قصيري وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ١٣٥٪ تقريباً) .

وفي مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريباً) . وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم اضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان) منهم ١١ قبطي (بنسبة ١٠٪) . وعدد المعينين ٥٩ (بالامانة التي جرت سنة ١٩٣٨ ليترفع عدد المعينين الى نسبة ٢٪ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت واطنون الجميل (بنسبة ١٧٪ تقريباً من المعينين) .

ويلاحظ ان دائرة بولاق ، احدى الدوائر الأربع في محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم في ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز ميرهم في افسطس ١٩٢٦ ، وبقي ميرهم ممثلاً لهذه الدائرة (عن الوفد) وجدد انتخابه لها في ١٩٣٦ حتى توفي في نوفمبر ١٩٤٥ . وفي دائرة العطارين احدى دائرتي الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبة باشا في ١٩٢٤ ثم انتخب بدلاً عنه ابراهيم سيد أحمد في مايو ١٩٣٠ (في التجديد النصفى) ، وانتخب في هذا التجديد فهمي حنا ويصا عن دائرة البان . وفي العياط بالجيزة انتخب في ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم في سبتمبر ١٩٢٦ . وفي ديرموط ياسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبرياً القعنص ثم حل محله في ١٩٢٦ سيد قرشى . وبالنسبة للمعینين في مجلس ١٩٢٤ حل الشیخ طه حسنين محل يوسف سايد عند وفاته في ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته في ١٩٣٠ ، وحسين رشدي محل اقلاد يوسف بربى الذى توفي في ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسنين رشدى عند وفاته في ١٩٢٨ ابراهيم فهمي .

وبالنسبة لمجلس شيخوخ سنة ١٩٣١ (برمان صدقى) انتخب منقريوس نصر محل محمود أبو النصر في مارس ١٩٣٣ (عن المنوفية) ، وعين محمد نجيب الغرابلي محل أمين غالى عند وفاته ، وأحمد زبور محل بشاي

جرجس عند أسطوان تعينه . وانتخب شهدي بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا . وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادية ويلاحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب أمين أحمد سعيد في يولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلي ثم أحمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته . وانتخب رزق الخوخ محل عبد الكريم أحمد علوى في ١٩٤٢ . وانتخب شفيق سيدهم الياس محل سعيد محمد خشبة في ١٩٤٨ ، ثم انتخب بادل الاخر توفيق دوس في ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس الخوخ فانوس في ١٩٤٦ ، وأحمد حميدة أبو ستيت محل بطرس خليل بطرس في البالينا . وعين حسن حسني الزيدى محل وهيب دوس في ١٩٤٦ ثم أعيد وهيب دوس في ١٩٤٤ .. وهكذا .

ومن هنا يظهر أن لم يكن في الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبطى أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجزى فى الأساس صدورها عن السياسة الحزبية وتركيبة الحزب القوى أو الحزب المحاكم لانصاره فى الانتخابات أو التعيين وذلك فى العضويات الشاعرة ، ولا يلحظ للطائفية فى هذا الشأن أثر ملحوظ .

## المراجع

- (١) صفيحة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صفيحة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ - والصحف الأخرى .
- (٢) نقل عن الأهرام ١٣ يونيو ، وصفيحة النظام ١٤ يونيو ١٩٢٢ .
- (٣) نقل عن صفيحة الاستقلال ٦ يونيو ١٩٢٢ .
- (٤) صفيحة الوطن ٢١ مايو ١٩٢٢ .
- (٥) صفيحة الأخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ ، صفيحة وادى النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .
- (٦) صفيحة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .
- (٧) صفيحة الكشكول ٢٢ يونيو ١٩٢٣ .
- (٨) صفيحة مصر ٢٠ يونيو ١٩٢٣ .
- (٩) صفيحة الكشكول ١١ ، ٢٥ فبراير ٢٢ ، يونيو ١٩٢٣ .
- (١٠) صفيحة الكشكول ٢٩ يونيو ١٩٢٣ .
- (١١) صفيحة الكشكول ٦ يوليه ١٩٢٣ .
- (١٢) صفيحة الكشكول ١٣ يوليه ، ٣١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٣) صفيحة الكشكول ٢٧ يوليه ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٤) نقل عن صفيحة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (١٥) صفيحة مصر أول يونيو ١٩٢٣ .
- (١٦) صفيحة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٧) صفيحة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٨) صفيحة الوطن ٢١ ، ٣٦ ، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (١٩) صفيحة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
- (٢٠) صفيحة مصر ١١ ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢١) مجموعة خطب مسند ياشا ذخليو الحديثة من ١٢ - ١٤ ، مصحف يوم ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢٢) صفيحة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٣ .
- (٢٣) صفيحة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .

- (٢٤) دستور ٢٢ بين التصر والرقد ، طارق البشري ، مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩ .
- (٢٥) صحيفـة السياسـة أول ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٢٦) صحيفـة السياسـة ٢٨ نوفـمبر ١٩٢٩ .
- (٢٧) صحيفـة كوكـب الشـرق ٢ ديسـمبر ١٩٢٩ ، صحيفـة مصر ٣ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٢٨) نقلـا عن صحيفـة كوكـب الشـرق ٩ نوفـمبر ١٩٢٩ .
- (٢٩) صحيفـة السياسـة ٢٧ نوفـمبر ١٩٢٩ .
- (٣٠) صحيفـة كوكـب الشـرق ٦ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٣١) صحيفـة السياسـة أول ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٣٢) صحيفـة كوكـب الشـرق ١٠ ، ١٤ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٣٣) صحيفـة كوكـب الشـرق ١٦ ، ٢٣ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٣٤) صحيفـة مصر ٢ أكتـوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يـانـايـر ١٩٣٠ .
- (٣٥) صحيفـة كوكـب الشـرق ٢١ يـانـايـر ١٩٣٠ .
- (٣٦) صحيفـة السياسـة ١٧ نوفـمبر ١٩٢٩ ، ٦ ، ٤٦ ، ١٣ ، ١٠ ، ٧ ، ٦ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٣٧) صحيفـة مصر ١٤ مـارـس ١٩٣٠ .
- (٣٨) صحيفـة السياسـة ٩ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٣٩) صحيفـة السياسـة ١٢ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤٠) تصـنـيـفـة الاستـقـالـة في صحـيـفـة مصر ١٩ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤١) صحـيـفـة مصر ٢٢ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤٢) صحـيـفـة السياسـة ١٩ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤٣) صحـيـفـة مصر ٢٠ أكتـوبر ١٩٢٩ .
- (٤٤) صحـيـفـة مصر ٤ أكتـوبر ٥ ديسـمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤٥) صحـيـفـة البـلـاغ ١١ فـبراـير ١٩٣٠ .
- (٤٦) صحـيـفـة مصر ٣٠ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٤٧) صحـيـفـة مصر ١٨ يـانـايـر ١٩٣٠ .
- (٤٨) مـطـبـطـة مجلسـ التـواب ، الجـلسـة الأولى ١١ يـانـايـر ١٩٣٠ .
- (٤٩) صحـيـفـة كوكـب الشـرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ديسـمبر ١٩٢٩ .
- (٥٠) صحـيـفـة الاستـقـالـة ١٩ ماـيو ١٩٢٢ .
- (٥١) صحـيـفـة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسـمبر ١٩٢٩ ، ٣ يـانـايـر ١٩٣٠ .
- (٥٢) القـصـيـفـة المصرـية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مـجمـوعـة وـثـاقـيـاتـ رـسمـيـة من ٣٤٠ .
- (٥٣) مشـابـط مجالـس التـواب ، مشـابـط مجالـس الشـيخـونـ في بداـيـة كلـ فـصلـ لـيـابـسـ .

# ابحثاز الإداري

---



## الجهاز الاداري

بعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلداً قديماً . وقليل من صعوبته التجديد ينجم عن كونها بلداً ذا تقاليد ، ويتناقض التقليد والجديد فيما ويتصارعان أزماناً . والباقي لا يجد ائمته أرضاً فضاءً ، إنما يجد أبنية تستخدم وأطلالاً مهدمة وأثاراً تحفظ ، ومشكلته لا أن يبني فقط ، ولكن أن يختار بين انماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وأن يلائم ويزواج بين أثر الماضي والتحول المفترضة لمتطلبات المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم أن لهم ماضياً عريقاً . لقد نشأت أجهزة الدولة والإدارة العامة في مصر من آلاف السنين ، بظهورها دولة مركزية موحدة ، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير العصور القديمة . وأعتبرت بيروقراطيتها أصلاً تاريخياً لما تلاها من نظم في كثير من البلاد الأخرى ، وحققت تنظيماً على الكفاية في الزراعة ورى الأرضي وبناء الجيش ، فاكتسبت الوظيفة العامة في مصر هيبة واحتراماً . ولكن هذا التنظيم الاداري كان يقوم في العصرين القديم والوسطى على الاساس الشخصي ، الذي يتلاءم مع نظام سياسي يقوم على حكم الفرد المطلق . وأن جهاز الحكم في تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التي تخضع نظاماً ادارياً وتستخدم طاقتها من الموظفين يتلازم مع طبيعتها . وانسلطة التقليدية تصوغ نظاماً سياسياً تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دومنياً له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشئونه وبين ملك الدولة وشئونها ، ولا يظهر الفارق مثلاً بين دخل الأرض الزراعية ( وسيلة الانتاج الأساسية ) كريع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضرية يحصل عليها الحاكم ، وابرادات الحكومة متدرجة في دخل الحاكم ، وتحتلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصي ، وتحتلط ملكيته بالمال العام ، وتحتلط علاقته بالمحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتفرع عن ذلك أن النظام الاداري ، الذي يوجده هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ؛

وتعارض السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتحدر مستويات التنظيم الاداري وتشعب على اساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتتفصل بانقطاع تلك العلاقات . والرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسؤولياته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقى والجزاء يحدث في صورة العطاء أو المنع بالأريحة أو الفضب (١) .

لاحظ ماكس نيرن أن طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التي تخدمها . لذلك فهو لا يفرق بين النظام الاداري الذي يعتمد على السلطة التقليدية . وبين النظام الاداري الذي يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية (٢) ، اي البيروقراطية الحديثة . اذ يقسم العمل الاداري العام الى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطة القانونية ، (٣) ، اي البيروقراطية الحديثة . اذ يقسم العمل الاداري العام الى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيما هرميا يخضع للاشراف من الاعلى على الادنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسؤوليات العاملين وواجباتهم وحقوقهم : يحدد كل ذلك في صورة قوانين وقرارات وتنظيمات ادارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعايير المؤهل والخبرة والتدرج المتخصص للعمل المطلوب . لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس او الحاكم ، ويكتسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل في عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن فيه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الادنى والراتب الاقل الى المركز الاعلى والراتب الاعلى ، وبهذا كله يتغلب العمل الوظيفي عن مجال النشاط الشخصي والفردي للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تتفصل أدوات العمل من جهة من شأنه وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فان التنظيم الاداري الحديث يحقق مبدأ التخصص في الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية . ويبارى بنشاطه حسيب قواعد موضوعية محددة سلفا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الاشخاص . وينتزع هذا التنظيم في تحقيق أهدافه بقدر ما يجرد العاملين فيه من مواطنهم وانفعالاتهم الذاتية ، وبقدر ما يضيق من اثر العناصر غير العقلانية وغير القابلة للتقدير . وبقدر ما ينتزع في ذلك بقدر ما يؤكده مبدأ المساواة أمام القانون ، وبقدر ما يتحقق نمطا من الممارسة الرشيدة يتعارض تماما مع حرية المشيئة الفردية والإرادة الذاتية .

ومن الواضح ان هذا التنظيم الاداري هو نتاج تطور اجتماعي واقتصادي

وسياسي . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد الندى وفكرة النشاط الموضوعى المجرد عن ذوات الاشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال يظهر بالسوق والانتاج السلىعى الذى يبدو فيه النشاط الاقتصادي صادرا عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الادارى الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص فى الانتاج . ومن جهة ثانية فان هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام التبعاقى الذى ي يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية . ويقوم على اساس تجريد السلطة من اشخاص الحاكمين واعتناق مبدأ المساراة امام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقية بالاشخاص ورفض فكرة ممارسة العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستورى بهذا الوضع ، قد ادى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذى ينظم علاقات اجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالافراد : وبين القانون الخاص الذى ينظم علاقات الافراد بعضهم ببعض ، اذا كان ذلك فان ما يتوازى مع هذا التمييز ما يؤدي اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه في حياته الخاصة .

### **النظام القديم :**

كان نظام الادارة القديم في مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية سابقة على التطور الرأسمالي المصرى ، او بعبارة اعم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالى العالى ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها الى اينائهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نتائج التوريث الخاص بالملكية ، ولكن من خلال نقل خبرائهم ومهاراتهم الى اينائهم ، وتدريبهم على العمل ذاته الذى يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية في تولي العمل ، وذلك بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين في الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسي يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية . ثم جاء مصر محمد على وأرسلت البعثات الى اوروبا لتقى العلوم الحديثة ، وانشئت المدارس غير الدينية ، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة في فروع التخصص المختلفة ، وبهذا وضعت البنى الاولى لبناء جهاز الادارة الحديث في مصر . ولكن النظام الاجتماعي والسياسي في عهد محمد على ومن تلاه من الولاه لم يكن يمكن من ائام بناء هذا الجهاز بصيغتها الحديثة ، لأن النظام الرأسمالى لم يكن قد اتخد سبيلا بعد ، ولأن طبيعة السلطة التي يخدمها هذا الجهاز كانت تعتمد على الحكم الفردى ، وتمارس من خلال نظام شخصى انتقال اليها من اتقاض التاريخ .. فكان « المرى » يعني دومن الحاكم كما يعني دومن الدولة في ذات الوقت . على انه مع نهاية حكم اسماعيل وتغلغل النفوذ

الرأسمالي الأوروبي ، ومع بدايات الثورة البرازيلية والمطالبة بالدستور ، نشأ نظام الوزارة ثم تطور . ومع الاحتلال البريطاني أعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الأوروبي وساعد على ذلك التقيد النسبي لسلطة الخديو ونصفه الدومين الشخصي له ( أملاك الدائرة السنية ) ، ووضع نظام للميزانية انفصالاً للدولة ، مع وضع نظام للتوظيف اياً كانت جسمة تسييره ، فقد كان بال أقل ينظم شروط التعيين في الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك (٣) .

ولاشك أن الانجليز قد أدخلوا على الادارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وعقب الاحتلال وضع انور دفرين تفريراً كان أساساً من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ما الذي تم بعد ذلك على أيدي كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الادارات والمصالح وتقرير فدر من الأسس الموضوعية في ممارسة النشاط الاداري وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطاني لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر (٤) ان كثيراً من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على انه الانجليز لم يصنعوا الكثير في تطوير كفاءة النظام المصري ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشيد على الادارة المصرية مثل ما ادخلت في الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم الاحتلال الانجليزي للهند وعدم اختلالهم مصر الا بعد نمو موجة العداء للاستعمار ، والى تنافس الدول الاوروبية على مصر ، والى ان مصالح بريطانيا الاقتصادية في الهند تفوق مصالحها تلك في مصر . لذلك يلاحظ ان الاداريين الانجليز لم يتغلوا الى اقاليم مصر وقرابها كما فعلوا في الهند ، واقتصرت ادارتهم على مصر على الحكومة المركزية ، ولم يزداد عدهم في ١٨٩١ عن ٣٩ موظفاً . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بأن الاحتلال الانجليزي قد قهر مصر في أعقاب ثورة شعبية نادت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه ان يتخد الحكم الاجنبى شكلاً سافراً ، فضلاً عن تنافس الدول الاوروبية على مصر الذي عاق بريطانيا ان تتخذ اسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك آثر الانجليز ان يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز أصحاب السلطة الفعلية التي تمارس « بالتصالح » من خلال المستشارين المنشرين في الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوي ، رغم الخلافات الثانوية التي كانت تظهر احياناً . وأوجب عليهم ذلك دعم مرکن الخديو السياسي حماية لاسلوب الحكم الفردي ، لذلك وقف الانجليز دائماً في وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطي السياسي ذا اثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . وفضلاً عن ذلك فإن ازدواج في السلطة قد وزع ولاة الادارة الصريحة وموظفيها بين مراكزين للقوة السياسية ، بما يخل بأى محاولة جدية للإصلاح الحديث ، وبقى نصف الادارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد

وضبط ، بقى خادما لسلطة تردد بين الحكم الفردي المطلق الاخذ من آنماط حكم الاستبداد الشرقي ، وبين نفوذ الاحتلال البريطاني الذى يمارس سياساته من خارج هيكل التنظيم الشرعى للادارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامى المعتمد على جيش الاحتلال . وأن توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد فى بناء الاجهزة الادارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الادارة عن السلوك الموضوعى غير الشخصى .

### مشاكل الانتقال الاجتماعى :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير الامم المتحدة فى ١٩٥١ ، أن مشاكل الادارة العامة فى البلاد النامية ، هي فى الاساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدى . شبه الاقطاعى الى نظام للادارة يقوم على العقلانية وتحمل المسؤولية ، وهى مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعى الى الاقتصاد الصناعى والتجارى ، ومن نظام المستعمرات الذى يديره الاجانب الى نظام الحكم الوطنى (٥) . والحاصل ان مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . واذا كان نظام الادارة يرتبط فى تطوره بالنظام الاجتماعى والاقتصادى السادس ، وبنظام الحكم السياسى ، ويتأثر فى تطوره هنا بالعلاقات الاجتماعية الجديدة التى تنمو فى المجتمع . فان هذه الظاهرة تتجلى فى وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سبط اجهزة الادارة الحكومية المركزية وهيمتها القوية ، ويسبب ما يعرفه التاريخ المصرى من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية ، ويسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعى والاقتصادى ، وكانت مصدرا فلدا لتكوين الطبقات السادسة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، او على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر مورو برجر فى ١٩٥٤ ، ان مصر تحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذى وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لا تزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادئ الأخلاقية السادسة فى بلد ما ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه (٦) . وان المشاكل الادارية لكثير من البلاد غير الغربية هي نتيجة للقيم الاجتماعية المعايرة ، اذ الحاصل ان التنظيم الحديث للادارة العامة يتطلب شبيع وضع اجتماعى ، يساعد على ان يكون ولاء الوظيف للجهة الادارية التى يعمل بها وللمفاهيم النظرية التى يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بني النظام الحديث للادارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجتمع المصرى كان لا يزال فى مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى القديم وأدى ذلك الى أن يبقى عالقا بالجماهير نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالقرية ،

ومن هذه الجماعات تستمد أجهزة الادارة رجالتها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكري والاجتماعي الذى تقوم عليه الادارة الحديثة ، من حيث ما تتطلبه من التزام بالوقف الموضوعى غير الشخصى ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الوظيف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكن الموضوعية التى تلتحق بهم دون اوضاعهم وعلاقائهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذى عليه الادارة الحديثة ، وبين النظرة الشخصية السائدة التى تتعلق بالروابط الشخصية والاتمامات الاسرية والتروية . وان ما يسمى محسوبية او محاباة مما تشكو الادارة المصرية منه ، يعتبر من المفاسد بالمفاهيم الأخلاقية التى نتجت عن التطور الاجتماعى فى البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقي فى غير تلك البلاد ، لأنها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لازالت تؤثر فى السلوك الاجتماعى عامه بسبب من التنظيم الاقتصادى الاسرى القائم ، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطيه لم تم بعد الى الحد الذى يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى فى بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التى تلائم الوضائع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر فى بناء التنظيم الادارى على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاقتدار وعلو مستوى الكفاية فى العمل ، لأنها لاعمت بين التنظيم الادارى وبين البيئة الاجتماعية القائمه ، مما لا يثور معه تباين فى الاخلاقيات التى تسود فى كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القائم الان والذى يتبع فى الخلاف الجوهرى ، بين طريقة بناء اجهزة الحكم المركزية على الاساليب غير الشخصية للادارة الحديثة ، وبين طريقة بناء اجهزة الحكم فى القرية بالتنظيم التقليدى الذى يجعل القرية - من خلال نظام العهد - خاضعة لاسر الكبيرة والعلاقات الشخصية مع انتقاد اي من انواع الرقابة السياسية او القانونية (٧) .

اجرى برجر فى فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للادارة المصرية ، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة فى وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختيار ٢٤٩ منهم . وكشفت الدراسة عن ان نسبة المولودين فى الريف الى العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن ٪ ونسبة من تربى فى الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، وان غالبية الباقية اوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن فى سن الحданة وظهر ان من ينحدرون لاباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٦٪ ٢٣٪ ، ومن ينحدرون لاباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ٦٪ . ومعنى هذا ان من ينحدرون من اسر ريفية يصلون الى نحو ٤٪ تقريبا . ولايكاد يماثل هذه النسبة الا ابناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٪ (٨) . وهذا أمر طبيعى فى بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الإنتاج الغالب . ويظهر أيضا ان المولودين

بالريف والمنحدرين من اسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الاكبر سنا من موظفي العينة ( من ٤٦ - ٥٠ سنة وبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا ) عن نسبتهم بين فئة الاصغر سنا ( من ٢١ - ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة ) . وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن (٩) . ويمكن ان يتصور انه لو اجريت دراسة مماثلة في العشرينات او في العشرينات لكشفت عن نسبة اكبر من الوظيفين ذوى الاصول الريفية . وظهر ايضا اختلاف الاتماماءات الاجتماعية للموظفين تفريرا على عدم وجود طابع غالب لاصولهم الاجتماعية مادامت نسبة ذوى الاصول الريفية ، تشابه نسبة من ينحدرون من آباء موظفين . وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة منسلحة يمكن ان تمارس تأثيرا موحدا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية (١٠) . ولا شك ان اختلاف الاتماماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه ان يجعل الجهاز الاداري عرضه للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة ، الآخنة من البيئات الاجتماعية المتباينة في فترة من فترات التغير التاريخي . لذلك فإن ولاءات الافراد متعددة ، ترتبط بالعائلة او الاصدقاء او الاقليم او الوطن . ولوحظ ان المهنة تشكل، نوعا من الولاء الذي يليغ من ينتهيون الى جماعات مهنية نحو ٦٧٪ بين فئة الاصغر سنا ونحو ٧٣٪ من الاكبر سنا (١١) . زان العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير في تحديد الاتماماء . وقد كان من بين الأسئلة التي وجهت الى الموظفين ، سؤال عما اذا كان من المجدى لم يريد ان يتضى حاجة من جهة حكومية ، ان يلجأ الى وساطة صديق او قريب للموظف لإنجاز طلبه ، أم يكتفى ان يتبع الطريق الرسمي . فاجاب ٢٢٪ بنزوم الوساطة . فلما وجه سؤال عما اذا كانت صلة القرابة او الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكّن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الأقاليم ، اجاب ٧٣٪ بان الموظف يتوقع من رئيسه ان يجيب طلبه ، ٣٠٪ بان الرئيس سيستجيب لهذا الطلب ، ٨١٪ بان الاقارب والاصدقاء يتوقفون من الرئيس . احابة الطلب . ومن هنا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصى كقيمة اجتماعية ، كما يظهر انها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيز هذا الولاء . واجاب ٨٥٪ بان الموظف يبدأ عادة بإنجاز ما يطلبه صديقه او قريبه منه ويفصله في الأولوية على الآخرين . ورغم ذلك فان ٦٥٪ قرروا انهم يكرهون في العمل الحكومي المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب في المكان المناسب (١٢) . وظهر ايضا ان نسبة من عين بالواسطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الاكبر سنا وانها قلت بين الفئة الاصغر ، وان الاتماماءات التي توزع ولاء الموظف قد أضيق اليها ولاءات حديثة تتصل بالمهنة او بالحزب السياسي (١٣) .

ومن هنا يظهر ما يعلق بنظام الاداره الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية الجديدة ، والمتكللة الاساسية ان هذا النظام يضاغ على احسن موضوعية

حديثة تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة ، وتنعارض معبقاء الولاء مرتبطاً بالأسرة وإنجಮات المحلية والصغرى . وهذا هو ما تولدت عنه ظواهر المحسوبية والمحاباة التي جأر بالشکوى منها كل من تكلم عن اصلاح الادارة الحكومية . ويقاد يستحيل حصر ما تكتب عن هذه الظواهر - وبمعنى لقاريء اي كتاب او «قال تعرض لهذا الامر ان يصادف الكثير عنها . يذكر الدكتور حافظ عفيفي « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجري ترقیات استثنائية ظالمة غالباً عادلة في القليل ، وتعيينات لا مسوغ لها ، ولا توافق شروط الخدمة في أصحابها» (١٤) . ويكتب محمد على علوية (١٥) عن المحاباة والانتقام والعقاب « ولازالوا اوضاعنا الادارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد .. . ونقول حسن الجداوى « العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاقيق التعليمياً بالمدرسة او تعين الموظف او انجاز اي عمل بآية مصلحة حكومية . كل ذلك يحتاج الى وساطة غريب او نسيب او شفيع » (١٦) . ويصبح ابراهيم مذكور ومررت غالى « خرجنا على كل ضابط واهدرنا كل قاعدة ، وأصبحت الوساطة والمحسوبيّة دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسبلتنا ، والنسب والقرابة مؤهلاتنا ... (أن) سبول الراجلين والمستشفعين توارد في المترجل والمكتب .. فما ان يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصحابه والمحسوبين عليه » بل وخدماته وحاشيته ... وفي هذا بلا جدال القضاة المحقق على الكيان العزبي والنظام السياسي » بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم في هذا قضاء على الحرية لأن « المحاباة والمحسوبيّة إنما تبلور بدور الشفاق ، وتحمي عوامل الحقد والحسد بين أبناء الأسرة السياسية الواحدة .. » (١٧) .

والخلاصة ان تلك الولاءات الشخصية المرتبطة بالأسرة او القرية او غيرها ، هي مما يفسد الضبط الموضوعي اللازم لتنظيم جهاز الادارة الحكومية؛ من حيث تكوينه. ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب أن يعرض في هذه الدراسة ، هو ما إذا كان ثمة تفرقة دينية في تكوين الجهاز الحكومي وفي ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة في ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع أسبابها إلى ما ترجع إليه أسباب قيام العلاقات الشخصية في بناء جهاز الادارة المصري مما سبقت الاشارة إليه ، أم تفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها ، أساسها التمييز الطائفي والديني .. .

### **التكوين السياسي :**

ومن جهة ثالثة ، يتبعن ملاحظة التكوين السياسي للدولة في ظل دستور ١٩٢٢ . وائزه في تكوين الجهاز الحكومي . لقد سبق أن أعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطاني على أيدي الخديو والإنجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلاً للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين الولايات ذوي الأصول التركية ، ويهيمن الإنجليز على نظامه وعمله وسياسيته

من خلال موظفين انجليز ، منهم السردار في الجيش ، والمفتش العام والادارة الاوروبية في البوليس ، والمستشاران المالي والقضائي في وزارة المالية والحقانية ، وكبار المهندسين في وزارة الاعمال . وزاد تعيين كبار الموظفين من ينتهيون الى كبار الالك ذوى الاصول المصرية ، وبهذا صار الجهاز الحكومى تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويكون فى مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر الى ، أن الانجليز كانوا يسيطران على الجيش والبوليس والمالية والاعمال ، وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والمدارس (١٨) .

والحاصل أن المسارى إلـى الخديو أو السلطان) كانت نسخة نسمم وامر في تأمين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله ، ونان الهيكل التشريعى الموجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح وأوامر ، كان يصل ما بين السراى وبين اقسام هذا الجهاز ومصالحه وهياته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور الجديد أن يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لصالحه إنما كان يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكتفى قدر من السلطان يعوق التغيير . وقد استطاع أن يستبقى لنفسه نفوذاً كبيراً وأن ينافس السلطان الجديد للوزارة - البرلمانية ، بالنسبة للوظائف العليا وخاصة فيما يتعلق بالأمن والإدارة كالمحافظين ومديري الأقاليم ، فضلاً عن الجيش والمعاهد الدينية . ويمكن هنا ذكر تعليق يرجو من أن مصر كانت دائماً تحكم بسلطة تنفيذية قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية ، وانه حتى فى ظل العمل بدستور ١٩٢٣ لم تعرف حكامها يخضون تماماً للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين ، وإن الملك كان يلعب دوراً ذا تأثير مفسد على الإدارة المصرية (٢٠) .

ويضاف إلى ذلك أن التطور السياسي والصراعات السياسية طوال الثلاثين عاماً التي عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تتمكن القوى الوطنية الديمقـراطية بقيادة الوفد من البقاء في الحكم فترة تستطيل وتستقر ، إلى الحد الذى يمكنها من دعم نفسها ياجهة الدولة واعادة صياغتها على وفق نظرتها وأهدافها . كانت أول حكومات الوفد فى يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة أشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤلفاً مع الاحرار المستورين من يونية ١٩٢٦ الى يونية ١٩٢٨ في ظل وزارات عدل يكى ثم عبد الخالق ثروت ثم مصطفى النحاس . ثم تولاه وحده من يناير الى يونية ١٩٣٠ ، ثم من مايو ١٩٣٦ الى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ الى أكتوبر ١٩٤٤ ، ثم كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢ . بمعنى انه خلال ثلاثين سنة تولى الوفد وحده الوزارة مدة تقل عن سبع سنين (٨٣ شهر تقريباً) . يضاف إليها هامان شارك فيها الاحرار في الحكم . ومن هذه الفترات مدة لم تزد عن عشرة أشهر ومنها مدة لم تزد عن ستة . وخلال هذه الأعوام الثلاثين وقفت الحياة النيابية مدة حكم الاحرار من يونية ١٩٢٨ الى أكتوبر ١٩٢٩ ، والتي دستور ١٩٢٣ مدة حكم امساعيل صدقى ولم يceed الا فى ١٩٣٥ . ومع فترات انعمل بدستور ٢٣ ونفاذها ، وبسبب هذا النقاد نفسه ولاحتدام الصراع السياسى من خلال مؤسساته ، اكتسب الجهاز الحكومى أهمية خاصة ، سيما اجهزة البوليس والأدارـة والأمن ، وذلك يقدر تأثير هذه الاجهزـة في عمليـات الـانتخابـات . وشـاع استـفـلال جـهاـز الإـادـرة بـواسـطـة الملك وأحزـابـ الـاقـليـاتـ فى تـزيـيفـ الـانتخابـاتـ أوـ التـأـثيرـ عـلـىـ النـاخـبـينـ . فـكانـتـ السيـطـرـةـ عـلـىـ اـجـهـزـةـ الـحـكـومـةـ تـكتـسـبـ أـهمـيـةـ خـاصـةـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ ، بـتـعيـينـ رـجـالـ الملكـ وـمـنـ يـوـالـيهـ فـيـ الـوـظـافـاتـ الكـبـيرـةـ .

: ويمكن ان يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية ان تصنعه في اعادة صياغة جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصير مدد توليهما الوزارة ، والى ما كان يلابس توليهما ايها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى راسها المسألة الوطنية ، فضلا عما كان يقوم في طريقهما من عمليات ينقيها في طريقها الملك ورجاله والاحزاب المخالفة لها ، ولهن جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك ان في فترات ابعد الوفد من الحكم كان الملك وحكومات الاقليات تعمل على التخلص مما يكون الوفد قد اجراء من اصلاحات ، واجهاض ما عسى ان يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة في فصل لاحق الى مثل ذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد في ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية في المشاركة في اختيار موظفي الديوان الملكي ، فقد استرد الملك سلطاته المغفردة في هذا الشأن بقانون اصدره فور سقوط حكومة الوفد على مهد نزير في ١٩٢٥ . ويلاحظ انه في فترات ابعد الوفد ، كان الملك وحكومات الاقليات تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعى بما يربط اجهزة الحكومة بالسرای بما تسلمه من قوانين ، كقانون تعينين المديرين الصادر في ١٩٣٠ . وما له دلاله هنا ان بعضها من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت متيبة ترجع الى الرابع الاخير من القرن التاسع عشر ، اي الى وقت لم يعرف النظام السياسي فيه سلطة دستورية مقيدة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتدالو الاطراف المتخاصمة للحكم ، ان صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وبنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسي وسلاما بين الاحزاب المتصارعة . واعكس ذلك في حركات التعيينات والفصل التي يجريها كل حزب عند تولي الوزارة . وأدى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعينا وترقية ومحاباة ، وتنظم الاختصاصات وأنواع النشاط . ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها وبخاصة لقواعد أكثر انصباطا الا في ١٩٥١ ( القانون ٢١٠ ) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومي في ظله حظا سعيدا من التفضيل والرشد . وتمثل ذلك ایضا في حرص الوزارات المختلفة ان تبقى سلطات التوظيف في كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام أن زاوية الحزب الحاكم في تعديل الجهاز الحكومي لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير : ومن المعلوم ان الوضع الامثل للجهاز الاداري في ظل النظام الدستوري العزيز ، هو ما يتقبل لهذا الجهاز او ضاعوا مستمرة ثانية لا تتأتى الا بابعاد تلك السلطات عن الوزارات المتغيرة فكلن الوضع القائم مما يفقد جهاز الادارة الضمان والاستقرار الكامل بعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط الازمة لحسن الاداء . ويدرك لايسك ان الادارة الحكومية في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعانى الكثير من الاضطراب قبل ان تترك سلطة التوظيف لبار الموظفين ( ٢١ ) . كما اشار محمد على علوية إلى

هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفشن للجنسوبية والاستغلال (٢٢) ووصفها برج بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسي (٢٣) .

وخلاصة ذلك كله ، أن مشاكل تكوين الجهاز الاداري الحكومي في مصر ، كانت متشابكة وممتددة ، ترجع الى التطور الحضاري ، والى الوضع الاجتماعي والاقتصادية ، والى التنظيم السياسي وطبيعة تكوين السلطة في مصر ، في ضوء انتصارات السياسية التي مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور ١٩٢٣ . وفي هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومي المصري ، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالاوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة .

وما يجب ان نحفظ بشانه في البداية : ان الوضع الامثل لشل هذه الدراسة ، ان تبدأ بالاحصاء وأن تعتمد عليه . وهذا أمر لم يتيسر استخراجه الا بالنسبة للمرأة الرئيسة كالوزانة ورئيسة الديوان الملكي . والامر الثاني هو فحص الهيكل التشريعي لمعرفة ما اذا كان القانون المصري يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومي او ينما رسمته لعمله . وفي هذا الأمر يمكن الجزم بيان القانون المصري خلو من أية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ، ولا يلاحظ ان قانوننا ما قد شرط شرطا يتعلّق بالدينية لتولى وظيفة او الحصول على خدمة . تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثنى من ذلك بنظر لزوم قانون الوصاية على العرش الذي أصدره الملك فؤاد فور اعلان استقلال مصر في ١٩٢٢ ، اذ شرط أن يكون الوصي على الملك القاصر مسلما الدينية . وفيما عدا ذلك فان كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية في هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب . والامر الثالث انه لم يكن من التيسير تتبع الشامل لتفاصيل الاحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر ما أعلن بالصحافة او غيرها من المنشير عن التفرقة . لذلك فقد لوم اختيار فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن حسب اي من الدلالات او الظروف السياسية والاجتماعية ، التي يثود في اطارها ظن بن امر التفرقة الدينية قد اثير . ومنها مثلا فترة اعداد الدستور وببداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لانتهاك شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم اجرتها ، مثل فترتي ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتي محمد محمود وصدقى وفترة المعاهدة والقاء الامميات في ١٩٣٦ و ١٩٣٧ . وذلك فضلا عن ١٩٢٨ التي يعلم ان امر التفرقة قد اثير فيها على نحو صريح . وفي هذه - الفترات يمكن تتبع المسألة عن صحيفـة « مصر » القبطية بالذات ، باغتيارها أكثر المنشير حساسية لهذا الأمر واكثرها اطنابا فيه ، وتنقيبا عن اي مما نعـاه ان يحمل وجها من وجـوه التفرقة الدينـية ولو عن طريق غير مباشر .

## ال الوزارات :

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر لم يعرف رئيساً غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موظفاً غير مسلم ، وأن عرّف موظفين مسيحيين أو يهودا كجاك تاجر في بعض الأحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجانب ، وخاصة من الإيطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدتهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت أول وزارة الفها الوفد برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ ، شملت تسع وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس خان للخارجية ومرقص حنا للأشغال ، ثم تلتها وزارة أحمد زبور الملكية بالعدد ذاته ، وفيها فوزي الطيعي للمواصلات ويوسف أصلان قطاوى للمالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيس الطائفة اليهودية ) وعضاوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيغة شرف الملكة نازلى (٤٤) . وعدلت وزارة زبور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاوى إلى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج الطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيراً للمالية ، ثم نقل مرقص حنا للخارجية في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس خالى للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات . ثم اتت وزارة الاحتياز الدستوريين برئاسة محمد محمود وفيها من القبط نخله الطيعي وحده للزراعة ، ثم اتتتها وزارة عدلي يكن الائتلافية في أكتوبر ١٩٢٨ ، وفيها سميكه وحده للزراعة ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس خالى للخارجية ومكرم عبيد للمالية . ثم وزارة اسماعيل صدقى وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخلة الطيعي للخارجية ، وأعقبتها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للتجريء ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزارته الخارجية والزراعة ( كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس ) ؛ ثم وزارة على ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس خالى للخارجية ومكرم عبيد المالية ، وأعقبتها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الاحرار والسعدية المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة ( كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا إلى ١٢ فقضلا عن الرئيس ) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سايا جبشي للتجارة والصناعة ( ١٣ وزيراً ورئيساً ) ، ثم وزارته حسين صبرى وحسين سرى على التعاقب وفيهما صليب سامي للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية ( ١٥ وزيراً ثم ١١ وزيراً ثم ١٤ وزيراً فقضلا عن الرئيس ) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤١ وفيها مكرم عبيد المالية . وكمال صدقى للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كمال صدقى المالية ثم استقال في يونيو ١٩٤٣ ،

وخلفه حنا فهمي ويسا وزيرا للوقاية ( عدد الوزراء ١٠ تم صاروا ١٢ وزيرا والرئيس ) . ثم جاءت وزارة احمد ماهر ثم محمود فهمي التقراشي . من السعدين والحرار وحزب الكتله الذى انشاء مكرم عبيد والحزب الوطنى . وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة ( ١٢ وزيرا ثم ١٣ خلاف الرئيس ) . ثم وزارة اسماعيل صدقى وفيها سبا حبشي لوزارته التجارة والصناعة والتموين . ثم وزارة التقراشي الثانية ثم وزارة ابراهيم عبد الهادى وفي كل منها نجيب استكمل للصحة ( كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا والرئيس ) . ثم جاءت وزارة حسين سرى الاتلافيه وفيها نجيب استكمل للصحة ( ١٨ وزيرا عدا الرئيس ) ، ثم وزارته المحايده وفيها صليب سامي . وكان فى وزارة الوفد الاخيرة التى تولت فى يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والتروبة ( ١٧ وزيرا غير الرئيس ) ، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم اعقبتها وزارة على ماهر فى يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامي للزراعة ، ثم وزارة احمد نجيب الهلالى وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامي لوزارته التجارة والصناعة والتموين وأبراهيم نجيب للأشغال .

من هذا الاستقراء السريع لعدد الأقباط والوزارات التى تقلدوها مدة العمل بـ دستور ١٩٢٣ ، يظهر بشكل عام أن وجد وزيران قبطيان فى نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل إلى ٤٤ تشكيلًا وزارياً متعاقباً . واذ تعيين وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحربيه همما وزارات السيادة او الوزارات السياسية ، فقد تولى الوزراء القبط كثيراً كلاً من الخارجية والمالية ، وتولوا الحرية منه واحدة في عهد عبد الفتاح يحيى . ويلحظ بشكل عام ايضاً ان عدد الوزراء القبط متسبوب الى مجموع الوزراء قد قل منتصف نهاية الثلاثينات، وقلب لون الوزارات الفنية على ما يشغلون دون وزارات السيادة . كما يصعب ادراك ان نسبة ثابتة كانت تلتزم ، وان ظهر انه اطرد وجود قبطى على الأقل بكل تشكيل وزارى يغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر انه كان يراعى نسبة ما ، وقد جرى في غالب وزارته على تعين اثنين ( من مجموع ٦ أو ١٠ وزراء ) ، ويدرك ان سلسلة زفول علق على اختياره قبطيين فى وزارته سنة ١٩٤٤ ، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبي للأقباط لأن الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما أسقط من شهداء الثورة ، ولا التزم نسبة ما فيمن نفي او اعتقل من وجاه الوفد . كما يلحظ ان الوزراء القبط فى حكومات الوفد كثيراً ما تولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

اما بالنسبة لوزارات الملكية او وزارات احزاب الاقليه ، فقد غالب على كل تشكيل منها ان يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء ( بلغ احياناً ١٥ وزيراً ) ، بما ينقض نسبة هذا القبطي الواحد ، على انه لا يصح افتراض ان هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة ذيور قبطياً وبهودياً ( اثنين

غير مسلمين ) ، وضمنت وزارة نسيم في ١٩٢٤ قبطياً لوزارتين أحدهما الخارجية ، ووزارتي أحمد ماهر والنقاشي وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقى ١٩٤٦ قبطياً لوزارتين ، ووزارة الهلالى فى ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات .  
اما الوزارات التى كان يشغلها القبط فى وزارات الملك والاقليات الحزبية ، فقد غالب عليها أيضاً طابع كونها وزارات فتية غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، اذ تولى يهودى (غير مسلم) المالية فى عهد زبور ، وتولى الحزبية قبطى فى عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجية والمالية أحياناً أقباط فى عهود نسيم وأحمد ماهر والنقاشي وغيرهم . ويدرك هنا ما قاله القمص سرجيوس فى مجلة «النارة المصرية» من انه كان يحتفظ للقطبى دائمًا بوزارة الزراعة ايًا كان مؤهله وخبرته (٢٥) ، فان هذا القول يصدق فى حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

ونمة ملاحظة عامة أخرى ، هي ان قبطياً لم يتول واحدة من وزارات ثلاث فقط ، هي الداخلية (الأمن) والحقانية والمعارف . ونمة أسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر وفان وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانية تشرف على القضاء الشرعى . وقيل انه لا يسوغ أن يتولى اي الوزارتين قبطى لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الاسلامى . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلاً انه ليس لسلام ان يخشى سيطرة من قبطى على وزارة من هذه الوزارات ، والا لي Gould من القبطى بشعور الخشى نفسه (٢٦) . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التغرقه ما اسفر عنه التطور التاريخي منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة في كل من مجالى التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الدينى قائمة جنباً إلى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقى القضاء الشرعى إلى جانب القضاء المدنى الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعى على مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف . وما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور في ١٩٢٢ ، ان وجود القضاء الشرعى ل المسلمين والجالسية لغير المسلمين ، كان من الامور التي يرجى زوالها في المستقبل توحيداً لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بيته من هذا الهدف ومن ان تكون نصوص الدستور مصوقة على نحو يسمح بتوحيد القضاء في المستقبل . وبالنسبة للتعليم الدينى فقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما قام من صراع سياسى حوله . وكان في هذا الازدواج ما يعني ان بعضًا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على انسان دينى ، ويترتب على ذلك قيام نوع من التمييز الدينى بالنسبة للجهات الشرفة على تلك المؤسسات . وما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الأزهر من التجديد الفكري الى المطالبة بالوظائف ، ومحاولات اغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسباً لتأييدهم السياسي للملوك . وكان اهم

مجالات التوظيف لرؤساء هو القضاء الشرعي وتعليم اللغة العربية ، واندغم بذلك بقاعة نوع من مؤسسات الدولة ذي صلة بالدين في مجال التعليم والقضاء ، ولم يكن الغاء القضاء الشرعي الا في ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلاً عن ذلك ، فالظاهر ان كان المعلمون الاقباط في مدارس الحكومة لا يرقون الى وظائف نثار المدارس ، وكان هذا في العشرينات والثلاثينيات تراجعاً عن التقليد الذي وضعه سعد زغلول أبان توليه وزارة المعارف في ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط في تولي النظارة (٢٧) . وقد طالب سلامه موسى ان يلغى هذا التمييز الذي يجعل قدماء المدرسسين من الاقباط مرؤوسين لنظرائهم من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين (٢٨) . وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (من تبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس ) في ما يو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الاقباط في ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن ترافق نسبة ما في التعيينات الأولى ، وان النحاس في ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين أول رئيس قبطي لمحكمة الاستئناف وهو دياض رزق الله . وقد عرف من قبل تدخل الملك في تعيينات وترقيات رجال القضاء . وفي ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعين عضو بالمحكمة العليا الشرعية كان اماماً للملك ، ورفض الملك اصدار مرسوم التعيينات بغير هذا العضو . وتآثر الوفديون والاحرار ضد الملك في ذلك ، ووصل الامر الى حد الصدام ، والنـ اتهام محمود عزمى بالغريب فى الذات الملكية لقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رؤساء الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة اشهر مع وقف التنفيذ (٢٩) .

اما بالنسبة لوزارتي الداخلية والجربية ، فيلاحظ ان هاتين الوزارتين لما كان يتمتع الملك والانجليز فيما ينتوذ خاص . وقد سبقت الاشارة الى ما استطاع الملك ان يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعين ضباط الجيش وعزلهم باعتباره القائد الأعلى له (٣٠) . والمديرون والمحافظون بوزارـ الداخلية لهم سلطـات واسعة في اقالـيمهم ، وهم يـؤـوسـ الجهاـزـ التنـفـيليـ فيـ كلـ اـقـليمـ يـشـرـفـونـ عـلـىـ موـظـفـيـ الـاقـالـيمـ وـعـلـىـ الـبـولـيسـ وـالـبـعدـ وـالـمشـائـعـ وـيـسـاؤـنـ عـنـ الـأـمـنـ وـتـنـفـيدـ الـفـوـانـيـنـ وـمـعـارـسـةـ اـعـمـالـ الشـفـطـ ، من حيث الافتراض على تـراـخيـصـ الـمـهـنـ وـالـصـنـاعـ وـمـعـارـسـةـ الـاعـمـالـ المنـظـمةـ بـالـقـوـانـينـ وـالـلـوـائـحـ . وـيـقـيـسـ سـلـطـاتـ المـديـرـينـ وـالـمـحـافـظـيـنـ مـحدـدـةـ بـاـوـامـرـ عـالـيـةـ صـدـرـتـ منـ الـخـدـمـيـوـنـ فيـ دـيـسـنـيـرـ ١٨٨٣ـ وـ ١٣ـ اـفـسـطـنـ ١٨٨٨ـ . وـعـنـدـماـ توـلـىـ الـوـقـدـ الـوزـارـةـ فيـ ١٩٢٤ـ حـاـوـلـ اـقـصـاءـ بـعـضـ المـديـرـيـنـ الـمـنـاوـيـنـ لـهـ ، فـاقـامـ خـصـوـصـهـ الـذـيـنـ وـأـقـعـدـوـهـ هـجـومـاـ عـلـىـ مـاـ اـسـمـوهـ بـطـقـيـانـ الـأـغـلـيـةـ الـرـمـلـيـةـ وـدـيـكتـاتـورـيـتـهـ . وـفـوـرـ سـقـوـطـ وـزـارـةـ الـوـقـدـ ، اـسـلـرـ الـمـلـكـ فيـ عـهـدـ زـيـودـ مـرـسـيـوـمـ ٨ـ فـيـرـاـنـرـ ١٩٢٥ـ الـلـيـ يـوجـبـ اـشـراكـ الـمـلـكـ مـعـ وـزـيرـ الـدـاخـلـيـةـ وـمـجـلسـ الـوـزـراءـ فيـ تـعـينـ هـوـلـاءـ . وـيـمـ اـصـدرـ فيـ عـهـدـ صـدـقـيـ ١٩٣ـ مـرـسـومـاـ آخـرـ يـوجـبـ اـشـراكـ الـمـلـكـ آيـضاـ فيـ اـعـزـلـهـ ،

وكانت هذه السلطة يتفرد بها مجلس الوزراء . ويدرك الدكتور عثمان خليل عثمان ان كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه اقدمية او كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط الا أن يكون مصريا ، وانه بعد ١٩٢٢ « زج بهم في معungan السياسة وحومة الخزينة ، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزارة » (٣٠) .

وقد أثير كثيرا ان نمة نوعا من التفرقة الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجال الجيش والبولييس والإدارة . واذا كان قد صعب الاهتمام الى حصر يتعلق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وان لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفرقة في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلا ان لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البولييس والإدارة في العام الدراسي ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها اربعين ، وقبل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات ، وأرجعت صحيفة مصر السبب الى المحسوبية والمحاباة من جانب والى « التقليد الزجعية » من جانب آخر ، وقالت « . . أليست لهم (الطلبة القبط) حقوق في بلاذهم وكفاءة علمية وذاتية وقوه يدنية كاخوانهم ، أم ان هؤلاء الاخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات . . . . (٣١) . ومنها ما ذكرته « مصر » و « المنارة المصرية » من انه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة مكتنزة في البولييس او مدير او وكيل للمديرية رغم انه وجد حكمدار قبطي، مديرية جرجا وافتتح قبطي قبل ذلك بالفوان (٣٢) .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر ان « زراعة العنصر الديني في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية » ، كان يشتمل وظائف المديريات وكلاء المديريات ومأمورو المراكيز ومأمورو الضبط بشكل عام ، وأن هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ . وكانت الجهة التي تقال سببا لذلك ان مأمور المركز يحضر المجلس الحسيني ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهلها من مسائل الاحوال الشخصية التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية . وقد حاول النجاشى في وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع حلا وسطا يمكن من الفائه للريجيا ، وهو إنشاء وظائف لمعاوني الادارة تعامل في السلم الوظيفي درجات مأمورى الاقسام وكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطى من قوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وأنشأ اربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها اقباطا لستحصلون الترقية (٣٢) موجظنا ، كما عين ابراهيم فرج ذاته مديرًا عاما لوزارة الداخلية ، وأضاف الى عمله إدارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر ان لم تكون نسبة تلتزم في تعيينات الوظائف الادارية والكتابية

وبلاحظ ببسكل عام ، انه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة في تعينات الوظائف العليا عامة . كانت الثلاثينيات عامه تشكل موجة حصار القوى الديمocrاطية . وخلال أربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى أوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ اولاها ستة أشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقى او وزارات تحالف الاحرار والسعديين . وائتلت الملك مع الاحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك أطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما استرد الاشارة له فيما بعد . ومن الطبيعي لمن يرفعون سلاح الدين فى معارفهم السياسية ان يمارسوا مقولاتهم ، لذلك لوحظ تضييق وتدقيق فى تولى الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديري المصالح . على ان ما تجلبه ملاحظته ايضا ان الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السرای فى غير الديوان الملكى من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الابطالين . فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط يقدر ما كان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعه الوطنية التى يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر ان المساواة لم ترافق « خاصة فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفديه اي في السنوات العشر الماضية» السابقة على ١٩٣٧ ، وأن بعض من العلمين والقضاء القبط يتخطون فى الترقى ، وأنه قبل ذلك بعشرين سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة(٣٣) . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين الوالىن للسرای او للاقليات الحزبية مثل عبد الفتاح سبرى وكيل المعارف فى اواخر العشرينات ، وعبد الهادى محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على أنه فى مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة « مصر » ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت فى ١٩٢٨ ان ما تشيره عن « اضطهاد القبط » لا تقصد به كافه الموظفين فىسائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى ادارة الاموال المقررة (التي كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقطط ) ، وذكرت أن وزارة الاشغال مثلا وهى من اكبر الوزارات بفروعها ومصالحتها المتعددة ، تسير فى أعمالها وفق تعين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تعتزم فيها الکفايات « مع العدالة والتراهنة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من سبيل » ولا يلتفت الى دين الموظف مسلما كان او قبطيا (٣٤) .

وقد لاحظ مورو برجي فى دراسته السايقة الذاكر (١٩٥٤) ، ان عدد افراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فىهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر ان هنا ينبع نسبة القبط العددية ، وأن نسبتهم بين موظفى العينة فى

وزارة المالية تبلغ ١٥٪ ، وفي وزارة الشؤون البلدية ٤٥٪ ، وفي وزارة التعليم ٢٠٪ ، وفي وزارة الزراعة ٧٪ . وإن هذه النسب واحدة في فئة الأكبر سناً (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الاصغر سناً (من ٢١ - ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال ان فقدان أهمية التمييز بين موظفى العينة على أساس الدين ، يؤكد مالنتهت اليه دراسة اخرى اجرتها تيرى بروثو وليفون ميليكيان عن الانحراف النسبي للدين والوطنية في الشرق الأدنى . ولاحظ ان موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة الفنصل الديني في تعينات الموظفين ، وير ذلك بخشيه ان تسقط الاقليه على الأغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول «قليلون جداً من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الرأي» ثم خلص الى أن «الاختلافات الدينية لا تشكل خلافاً كبيراً بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيراً في معظم الحالات» (٣٥) .

## **الوظيفون بعد الاستقلال :**

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور .  
كان من المقرر ان تستغني الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الانجليز والاجانب عامة ، وان تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الاجانب يبلغ ١٠٥١ موظفاً (٣٦) . ووضعت وزارة يحيى ابراهيم في ١٩٢٣ قانوناً لتعويضات هؤلاء الموظفين ، صيغ في شكل اتفاق بين حكومتي مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلاً . وتضمن تخفيضاً للموظفين الاجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر اكتوبر ١٩٢٣ . (على ان تنفذ في اول ابريل ١٩٢٤) وبين البقاء في الخدمة حتى اول ابريل ١٩٢٧ ، وان يمنع الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون في تقديرها مما انار استباء الرأي العام ، ومما أثار حملات النقد الشديد في الصحافة على هذا التغريب المالي من جانب حكومة يحيى ابراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثرين ، بلغ عددهم ١٥٠ موظفاً ، ثم زاد ١٣٤ موظفاً في ١٩٢٥ ، فيبقى منهم ١٧١ فقط (٣٧) . ولكن بعضاً من كبار الموظفين الانجليز الذين رغبوا في الاستقالة تمتها بزيارة التعويض ، اعادتهم حكومة زبور الى الخدمة بعقود جديدة ، اما للاستمرار في عملهم السابق ذاته ، واما في عمل آخر اكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هؤلاء مستر زينتهايم وكيل وزارة الاشتغال ، الذي حين بعد استقالته مفتضاً لمكتب مسحريات الحكومة المصرية بلنلن وارتفاع داببه من جراء ذلك من ١٦٠ الى ٢٣٠ جنيه (٣٨) . وتوحظ ان كثيراً من طالبي الاستقالة عاد قطلب ارجاء اعتزاله العمل الى ما بعد ابريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق في المعاش فضلاً عن التعويضات (٣٩) . وترتب على ذلك كل أنه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستوري في ١٩٢٦ ، كان هذا الامر من أهم ما شغلها . وفي فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن ميسانتها بالنسبة للموظفين

الاجانب ، فاعلنت الحكومة ان سياستها اخراج كل من يمكن استبداله بمصري به ، فلابد من الاجانب الا من تقتضي الضرورة بقاءه لعدم وجود خبرة مصرية تحل محله ، واعلنت أنها بقصد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الاجانب ، ويحاط هذا الامر بالضمانات الكافية لحسن اختيارهم ، وان من سيفهم في الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصري من حيث الخصوص لسلطة رؤسائه المصريين . فايدي مجلس النواب ورغبة في سرعة انجاز هذه الامور . وشرعت الحكومة فعلا في تحديد من تفرد الاستغناء عنهم او استبدالهم من كشف اسماء الموظفين الاجانب التي تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة (٤٠) . واثار هذا الامر اعظم السخط من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المتذوب السامي الذي كان وجود الموظفين البريطانيين في جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه في الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هيئاتها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة (٤١) . وبهذا يلحظ ان مساندة اخراج الموظفين الاجانب قد ثارت بشكل خاص في تارixin ، في ١٩٢٤ وفي ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فإنه منذ ١٩٢٣ ظهرت مسألة اخرى تتعلق بالموظفين . هي مسألة تضم عددهم وزيادة الوظائف الى جد لا يبرره حجم العمل . في مصالح الحكومة واداراتها ، والى جد يمثل اوهاما للميزانية وعبئا على واداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب البر. دائنا وهو الاقتراض في الموظفين وفي نفقائهم . ليوجه المال المقتصد إلى مشاريع الاصلاح التي تتطلبها شئون البلاد ، وظهور التفكير في ان يشمل القصد في النفقات الفاء الرائد من الوظائف ، فضلا عن القصد في نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها (٤٢) . واستمر المطلب مطروحا حتى ١٩٢٣ . يتراوح بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الانقلاب في ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوف في الوظائف ، بالغاء ما يحبس الملاوة وتوزيع قائب الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسألة احلال المصريين محل الاجانب ، ومسألة الوف في حدائق التنظيم الإداري الحكومي وضعف النظم الموضوعية وتاثير الغلاقات الشخصية في اوضاع الموظفين . وبناظر الى الصراع السياسي بين الملك والاجانب ورغبة كل منهم في دعم نفوذه داخل اجهزة الدولة ، وبالنظر الى استياء الانجليز من تنمية رجالهم عن الوظائف الكثيرة .

في هذا المسياق يمكن البحث فيما اثير عن التفرقة الدينية في التغييرات التي كانت تطرأ على الجهاز الحكومي . وما امكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٣ ، هو أن أحيل إلى المعاش في نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستشار

ويلز مرافق مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاديوس ، فطلب تولى الرئاسة لأنه ألاقدم والأجدر ، فعین بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للقناطر لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاد يوس كان جاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونا بقاوه بعد المعاش بأكثر من عامين (٤٣) . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولو وجود حالات مشابهه حل اقباط محل الانطليخ فيها . اذ عن كامل بك بطرس محل مستر يرنتن فى مخازن وزارة المالية ، واذ جرت ترقيات وتنقلات وأسعه بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الأقباط (٤٤) .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير للمحسوبية فى ترقيات الموظفين وتقلانهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه ضار بسمعة مصر سيرا في فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز اعمالهم وتحسول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . «لقد آن لنا ان نسأل قائلين ، لماذا يجيئون بمثلا بموظفي غير فني لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنين حتى اضطر صليب باشا اقلاديوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة ...» . وأشارت الى أمثلة جسيمة للمحسوبية فلا تتحترم الكفاية في اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى، عنن خاص لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في وظيفة راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من «المحسوبية والاغراض والتسلق ...» . وأن هذه المصلحة تميز بالاخص من خدموا في الجيش الانجليزي سابقا ، وان ثمنة فوضى تستبشرى في الرؤائق بترقية غير الفنين وعدم التزام الخبره والمأزلع في اختيار الموظفين (٤٥) . وكل ذلك كان لايزيد عن التصرير بالرغبة في تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية متلزم بالشخصين والجذارة . على انها اثارت موضوع التفرقة الدينية ايضا بقولها أن الحكومة تمنع القبطى رغم مصراته من أن يكون ناظرا مدرستة أو مديرأ أو سفيرا أو قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط في هذا الشأن (٤٦) .

ولاتقاد تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلفت انتباه الرأى العام ، الا في بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الامتناع عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت في الوقت نفسه في بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض واعادة توزيعه على ما سبلت الاشاره ، ويمكن ان يتصور جلد الموظفين الاقباط من ان يضاروا من جراء هذا الوفر ، بينما في الجهات التي يكررون فيها . ويمكن ان يتصور جلد اي موظف من ان يضار لافتقاره السندي الشخصى الذي يحميه ؛ مادام عنصر الانتماء الشخصى فائما وفعلا . وبمعنى ان يتصور احتمال ظهور منصر الدين

عندما تتنافس الأهداف الشخصية للموظفين حول البقاء أو النقل أو الترقية، بينما ان المساواه بين المسلمين والاقباط في بعض الوظائف مساواة غير كاملة ، حسبما سبقت الاشارة ، ايا كانه ، الاسباب التاريخية للذك .

وإذا كان شرع في بحث توفير الموظفين في ١٩٢٧ في عهد الانقلاب الوفدى الدستورى ، وإذا كان وجود الوفد في الوزارة من شأنه ان يعصم هذا الاجراء في التطبيق من ان يعلق به تمييز دينى ، فإنه لا بد من التسليم النظرى بأن هذه النعمة قد لا تكون كافية ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا قد جرى فعلا والمددة في ذلك هو الواقع الثابتة . و يمكن ان يقال ان اثاره موضوع التفرقة الدينية في وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك الآثار بالظلون ، بالنظر الى ان الملك كان يترىص بذلك الحكومة التي جئت في حصر سلطاته ، وبالنفر الى ان الانجليز كانوا مغظظين بسبب اخراج كثير من موظفهم الكبار ، وبالنفر الى ان الانقلاب الذى قام على اساسه الحكومة كان قد بدأ يتعثره الضعف بعد وفاة سعد زغلول ، وبعد ان تشنّد الوفد في موقفه الوطني من مشروع معاهدة ثروت - تشمبولن . ولكن هذا القول ينبغي من حيث النهج التحفظ تجاهه لأن مسؤولية اي فعل تعلق بالفاعل أكثر مما تعلق بصاحب رد الفعل . والفيصل في الأمر هل جرت تفرقة دينية فعلا أم لم تجر في هذا الحدث بالذات .

رغم كل هذه المحاذير ، فإنه يمكن القول بأن اثاره مسألة التفرقة الدينية في بداية ١٩٢٨ بالذات لم تكون بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك لسببين الاول أنها اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطأ من جهة فرط المبالغة والتوهيل ومن جهة اصطدام الدلالات . والثانى أن كل القبط من كبار رجال الوفد وخملة من الكتاب القبط عامة وقفوا ضدها واستنكرواها . وإذا ثبت ذلك في تحقيق الحدث نفسه ، فإنه يمكن إعادة وصلة بالسياق السياسي والتاريخي العام ، من جهة ما عسى أن يكون له من اثر في مركز حكومة الانقلاب والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل في هذا الموضوع ، أن مجلس النواب أوصى الحكومة في ١٩٣٧ بالنظر في تحقيق الوفد في الوظائف وأعادته توزيع الموظفين حسب حاجة العمل وشكلت في العام نفسه « لجنة الموظفين العليا » برئاسة محمد محمود وزير المالية ومفوضية عبد الفتاح يعني عضو التزاب ومحمود شكري مفوض الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمي الحكومة كخبير في شئون الموظفين ، والذين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالي الحالى والمستشار المالي السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على أساس موضوعى وتنظيمى يبحث ، وتقتصر على دراسة عدد الموظفات ومستوياتها وحجم العمل في كل جهة ، وضم بعض الاعمال الى بعض ، ووقفها يستثنى من أحدى الوظيفتين المضومتين فيبقى الآلآف من شاغلى الوظيفتين ، وينقل الآخر الى

وظيفة خالية مناسبة لكتابته في جهة أخرى . ودأت اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، وألفت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكري وعضوية جورجى عطا الله ، وأيضا من ذكرى الإبراشى وأحمد عبد الوهاب يتضادان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة . فانتهت فى صيف ١٩٢٧ الى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديوان العام ، على الا يعني الاقتصاد فعل موظف ما وإنما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ أن وزارة المخانية ومصلحة الصحة تحتاجان الى موظفين جدد بسبب توسيع أعمالهما ، فأرسل اليهما بيان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منها من تحتاجه . وفي سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفى المالية الى هاتين الجهةين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الاموال المقررة ، فرات اقتصاد ١٠٧ موظفين من ١٠٣٢ هم جملة موظفى المصلحة بنسبة ٣٦٪ . وتم التوفير بغير بحث فى اسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على ان يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الأقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لأن ذلك مما لا يصح لها وما لا يقبله الحكم الدستوري» حسبما ذكرت صحيفة «البلاغ» . على انه لما اثير ان الأقباط اضطهدوا فى هذا الاجراء ، لميد تصنف المتصدرين من جهة ديانة كل منهم ، فتبين ان عدد الأقباط المتصدرين يبلغ ٨٧ موظفا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وان عدد المسلمين المتصدرين يبلغ ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسبة هي ١٠٪ من الأقباط و ١٤٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر ان موظف المدرجة الثانية الذى استفدى عن وظيفته موظف مسلم ، ووظائف المدرجة الثالثة بالمصلحة اربع ، اقصدت الثنائى يشغلها مسلمان وبقيت الثنائى يشغلها مسلم وقبطى . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة اقباط وأربعة مسلمين فاستفدى عن أربعة من القبط وللثلاثة من المسلمين (٤٧) .

على انه «في يوم وليلة من غير مقدمات» كما ذكر مكرم عبيد (٤٨) ، ثارت صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الأقباط» ، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير (٤٩) ، ذكرت أن الأقباط يتصف بهم من الوظائف ويطاح ، وذكرت على الحالات الفردية ضاربة بكل منها مثلا على موظف كفء في عمله خبير في تخصصه ، اقصى عن عمله الى عمل آخر أدنى في المستوى والخطر وأتى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة (٥٠) وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيانا بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الأقباط» تضمنه حالة من الحالات محل الاضطهاد ، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلا عما تفرده يوميا من الصفحات الكاملة تعليقا على هذا الأمر ، مع الاشارة الى من يعين تعينا جديدا من المسلمين مما يفسد ما يدعى عن سياسة التوفير (٥١) .

حرصت الصحيفة في البداية على صياغة موضوع الاضطهاد في صورة أن الوئام كان يسود البلاد بين المسلمين والأقباط ، حتى أتى الاحتلال البريطاني

فظهر التغريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وان الايدي الاجنبية هي من لعبت في الخفاء للحقيقة بين الفريقين . ولكن الامثلة التي ضربت كانت تشير الى ان التفرقة في وزارة المالية بدأت من ١٩٢٣ تقريبا ، اذ كان المصلحة مدير ووكيلanjelizian ، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الأقسام وكلايئها ، وعندما اعلن الاستقلال كان يشغل وظيفتي مساعدى المدير قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى انكر على القبط احقيتهم في الوظائف العليا ، وذلك في ١٩٢٤ ، فنقل رفلة تادرس أحد مساعدى المدير سكريبا عاما للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحى خني ، فطلب مدير المصلحة مستر وايلد اطالة خدمته فرفض الوزير ، وذكرت ان الرؤساء الانجليز كانوا يقدرون كفاية الكفاء بصرف النظر عن ديناته ، ولم يكن يعوّهم من ترقية الأقباط الا الرؤساء المسلمين ، فكامل وصفى ذ عرف الرؤساء الانجليز كفایته قبل ترکهم الخدمة فطالبو ترقیته مرازا ولكن قبطيته حالت دون ذلك .. فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين أخذوا يتقدّمون هذا الموظف الأمين .. ، وكمال ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائز على ثقة رؤسائه ثم عاد إلى مصر طالبا التوظيف بوزارة المالية ، وايده المستشار المالي مستر باترسون ومدير الأموال المقررة مستر وايلد ، ولكن الوزير وغضّي بحجة انه لا يحصل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل تلك الشهادة ، وان المستشار المالي ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعينك هو انك قبطي لأنهم يقولون ان المفتشين يرثون الى وكلاء مديرية ومديريين ، وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي .. ولقد حارضهم في ذلك (مستر وايلد) .. ولكنهم لم يقبلوا وأصرروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضّب لهذا الظلم الذي يتحقق بالقطط وكان يكتب موبخاً للوزارة على ذلك (٥١) . وقالت الصحيفة « ان الرؤساء الانجليز الذين بقوا في خدمة الحكومة المصرية بعد اعلان الاستقلال كانوا يرثون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة المالية .. ويدوّبون بذلك المذكرات .. يمكننا ان نجزم ان الانجليز كانوا واقفين على جميع ماجريات الامور واقفين على اسرار اضطهاد المؤلفين الأقباط حين وقوعها حادثة ، قبل ان يتصل علمها بجمهور الأقباط انفسهم .. » ، وكانت السلطة مطلقة في ايدي الرؤساء المصريين ، والانجليز « يغضّعون وينفذون» (٥٢) . ثم اوردت بيانات عن عدد الموظفين الأقباط بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، اذ كان عددهم ٣٦ قبطيا في ١٩٢٤ فصاروا ٦ قبطيا في ١٩٢٧ ، وكان المسلمين ٢١ موظفا فصاروا ٤٩ موظفا ، فقتلت بذلك نسبة الأقباط من ٥٥% الى ٢٤% في ثلاث سنوات ، ثم تقصّ القبط ستة موظفين والمسلمون ثلاثة في الوفر الأخير (٥٣) . ويلاحظ ان كانت المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التي بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات البرلانية مع اخراج الموظفين الاجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من حيث ما تزبد الصحيفة الاصح عنه من اثر هذه الظروف التاريخية في مركز

القبط . أى ان اخطهادهم بدا مع تولى الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الانجليز الكبار بالصالح المختلفة .

وفضلا عن نبرة الاثارة التي صاحبت حملة اخطهاد الموظفين الاقباط، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واغراءهم بتقدیم البيانات والبيانات. على انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلاحظ مما نشرته الصحيفة الا صدى خافت من الجماهير ، تمثل في بعض خطابات القراء التي نشرتها ، احدها من أحد أرباب المعاشات بالاسكندرية ، يهاجم في خطابه المسؤولية وابعاد القبط عن الوظائف في عهد الدستور ، وبهاجم المحرفين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بأن يتصرر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسينية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومقطمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وبرقية من أخميم وقعتها نحو عشرين شخصا على راسهم القمع باسيلوس وكيل مطران أخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية (٥٤) .

والحاصل انه تم بغض أسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضع من ردود الفعل انزعالها على الناطقين الوطني والقطبي ، وقد وجه أحمد حافظ عوش سؤالا الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فأداري بيان ذكر فيه اعداد من وفروا ونسبيتهم من كل من القبط والسلحين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتبعن أن يضم المستخدمون والكتبة بالميريات والراكر لتظير الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتي من وفروا هي ٢٣٪ من المسلمين و ٢٩٪ من الاقباط . وهاجمت احمد حافظ عوش على اتفاقه مع وزير المالية على تنص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت عما توجيهه مقابلتها الاثارية من افضلية الادارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعانت الى الصيف الاولى التي بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة أجنبية في الدولة البريطانية في تعزيق شمل القومية المصرية وتفريق وحدة العناصر الوطنية .. (و) اكثر الذين يحاربون الاقباط بين آونة وأخرى من عناصر أجنبية عن المصريين ، كان يتكونوا من التزلاء المتصررين أتراكا ، مغاربة ، اغربا ، سوريين ، تونسيين .. » وأن هؤلاء يجب أن يدركوا تماما ان « أصحاب البيت » لهم حقوق يجب أن يقدروها كل أجنبى (٥٥) .

### دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وأمنزاج القبط ، والسلميين ، من أخطر أهداف الوفد وأعزها عليه ، فهي أساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذي رئى هاما لتحقيق الاستقلال والديمقراطية ، وهي مجال النشاط السياسي الذي حقق الوفد فيه أكثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبيعي

الا يسمح بما يمس هذا المجال . وقد قامت حملة التغرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول، وفي ظروف، كان: الأئلاف الوزاري فيها مهددا ، وبدأت شروح تقويه بانفصال الحزب اليعطي من الأئلاف الحزبي القائم (٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الأئلاف بعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، وآها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجتمع قواه ضد المشروع . وكانت حملة التغرقة أبدا متصلة بوسائل الحكومة وأجهزتها الادارية ، في ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمصير شبه الكامل لوظائف الكبيرة ، وبيدى الانجليز استياءهم الشديد من ذلك ، على ما ينكشف من تعليقات لورڈ لويد المندوب السامى البريطانى فى كتابه « مصر منذ كروم » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت - تشميرن ، الذى تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الامم على عدد الوظيفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومرؤاهم واحتياطاتهم ، وخاصة فى مجال البوليس والأمن العام (٥٧) .

وكانت ادارة الاموال المقررة ، التي اثيرت الحملة بشأنها ، من المصالح التي يسيطر عليها المؤذنون الانجليز برياسة مسـتر وايلد، ومن فرقـه المستشار المالي الانجليـزي . وقـد سـبق ان لوحظ فيما كانـت تورـده صحـيفـة « مصر » من وقـائـع ، ان الرئـاسـة الانجـليـزـية لهـدـه المـصلـحة عملـت مـنـذ ١٩٢٤ عـلـى اقـنـاع بعض الموظـفـين القـبـطـين فيها أـنـها تـحاـوـل تـرـقـيـتهم وـاـسـتـجـابـة لـحـقـوقـهـم ، لـوـلا السـلـكـ الطـافـنـيـ المعـادـيـ للـقـبـطـ الذيـ يـتـخـذـهـ الـوزـراءـ والـرـؤـسـاءـ المـصـرـيونـ السـلـمـونـ ، اوـ بـالـأـقـلـ حـاـوـلـتـ انـ تـسـتـغـلـ هـذـاـ الـأـمـرـ ، وـانـ ظـهـرـ لـلـاقـبـاطـ بـمـظـهـرـ المـدـاعـعـ عـنـهـمـ خـدـ تـعـصـبـ «ـ المـصـرـيـنـ الـوطـنـيـنـ »ـ .ـ وـلـعـلـ التـركـيـزـ عـلـىـ هـذـهـ المـصـلـحـةـ بـالـنـاتـ كـانـ سـبـبـهـ انـ القـبـطـ يـكـونـونـ الـأـغـلـبـيـةـ مـنـ موـظـفـهـمـ ،ـ وـانـ عـمـلـهـمـ مـجـالـ لـلـخـبـرـ التـقـيـدـيـةـ لـلـقـبـطـ فـيـ أـعـمـالـ التـحـصـيلـ وـالـجـبـاـيـةـ .ـ وـالـحـاـصـلـ ،ـ اـنـ لـمـ تـمـضـ أـيـامـ قـلـيـلةـ عـلـىـ بـدـءـ تـلـكـ الـحملـةـ حـتـىـ وـجـدـتـ صـدـىـ عـالـيـاـ لـهـاـ فـيـ الصـحـفـ الـبـرـيـطـانـيـةـ مـاـ أـثـارـ حـلـرـ المـصـرـيـنـ .ـ كـتـبـتـ التـايـزـ لـرـاسـلـهـاـ فـيـ مـصـرـ «ـ بـدـاتـ مـنـ عـهـدـ قـرـيبـ حـمـلـةـ كـبـيرـةـ تـقـومـ بـهـاـ الطـافـنـيـةـ اـنـقـبـطـيـةـ .ـ وـخـصـوـصـاـ الـوـظـفـوـنـ مـنـهـمـ وـهـمـ عـدـيـدـوـنـ فـيـ بـعـضـ الـمـصـالـحـ الـهـامـةـ .ـ بـشـأنـ وـظـائـفـهـمـ وـمـعـاملـهـمـ فـيـ خـدـمـةـ الـحـكـمـ »ـ .ـ وـوـجهـ الـأـهـمـيـةـ فـيـ عـادـهـ الـمـسـأـلـةـ هـوـ اـنـ حـرـكـةـ التـهـيـجـ اـذـ اـتـسـعـ مـدـاهـاـ قـدـ تـوـثـرـ فـيـ الـمـوـقـعـ السـيـاسـيـ الدـاخـلـيـ »ـ (٥٨)ـ .ـ وـكـتـبـتـ صـحـيفـةـ «ـ نـيـرـاـيـسـتـ »ـ تـنـهـيـمـ الـحـكـمـةـ بـاـنـهـاـ تـحـاـوـلـ اـنـ تـخـمـدـ هـيـاجـ الـقـبـطـ بـدـونـ تـحـقـيقـ الشـكـاوـيـ المـثـارـهـ ،ـ وـانـ هـذـاـ الـحـادـثـ ،ـ «ـ قـدـ يـفـضـيـ اـلـىـ اـنـقـصـامـ عـرـىـ الـوـقـقـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ وـالـقـبـطـ اـنـقـصـامـاـ خـطـيرـاـ »ـ .ـ فـهـذـاـ الـوـقـقـ اـنـ جـمـلـ وـاحـسـنـ مـظـاهـرـ حـرـكـةـ الـاـسـتـقلـالـ »ـ (٥٩)ـ .ـ

لم يغول الوقديون كثيراً على حملة صحيفة مصر في البداية ، وكانت الصحيفة في ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك هنالما استنكر يولس

جنا باشا عضو الشورى ما تشره الصحيفة : قائلًا اتسا لا تغير عن رأى القبط ، فعلقت على ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكرا لبيلى باشا « حمته وبنله قاتلة » أولًا كلمة بولس باشا لما شعر أنسان بمقاتلة جريدة « مصر » لا أغرينها نحن أو سوانا شيئاً من الاهتمام .. فلما ظهر ان الحملة مستمرة تتابعها قد يساهم في رواج الصحيفة (٦٠) . فلما ظهر ان الحملة مستمرة لاثارة الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للامر . وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تحتاج ظرفاً دقيقاً وإن ثمة محاولة لاثارة الشفاق « بين الشعقيين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر لبسوغوا للإنجليز التدخل في شئوننا الداخلية » ، وليرضوا الرأي العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتغيب الدينى إلى المسؤولين ، و « تصويرنا للأجانب وبخاصة الانجليز اتنا متغضبون من أهل القرون المظلمة »؛ والإنجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبياً وقومياً ، وذكرت أن تدرس شنوده المنقبادى صاحب الصحيفة « يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدهته وبيعها .. أثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين .. يخدمون بها السياسة الانجليزية في هذا الظرف العصيب الذي تحتاجه البلاد الآن .. » ، وإن ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوقفوا فتنة نائمة ، وإذا ثبت أن هناك مخططها واحداً فيتعين التهوض للدفاع عنه بصفته مصرية لا قبطية ، ولا سيما « ان الانقسام القومي قد قضى عليه إلى الأبد .. » ، وحاولت « كوكب الشرق » أن تبرئ الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة « مصر » لهم بأنهم صنائع السياسة الانجليزية فيما يصنفون من تفرقة ضد الاقباط ، واتهمت مثيري الحملة بأنهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان (٦١) .

وتصدت لهذه الحملة أيضاً صحفية « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطي ، وإن بولس هنا قد أعلن براءة القبط منها ، وأن كثيراً منهم يستنكرون أن يسمى الإنسان إلى الوحدة الوطنية « في وقت نسي المصريون فيه الفوارق الدينية .. وما داخلنا شك في وقت من الأوقات في أن عواطف أخواننا الاقباط اسمى وأشرف من أن تنزل إلى هذا الدرك الذي تريده جريدة مصر .. ، وكان الاسلام لكل صاحب شكوى أن يتقدم بشكوه لتحقيق وليلتحق بالإنصاف ، في ظل الحكم الدستوري القائم ، بدل هذه الصيحة المرذولة التي تهم الحكم الدستوري بالتعصب « كما نعتقد انه لن يجيء يوم نسمع فيه كلمتين سلام وقبطى .. لأن المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستوري يجب أن يكون نزيها ، ومسألة وطن لا سلام له بغیر الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وإن الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين « إنما غرضنا محصور في شيء واحد هو أن توضح الحقيقة في الشبهات التي اثيرت ليطمئن الجمهور الى أن الحكم الدستوري حكم عدل ونزاهة » (٦٢) . وقد لمست « البلاغ » بهذه العبارة

اهم جوانب الموقف القدى . اذ كانت حذره من ان تؤدى الردود المتبادلة في هذا الامر الى استنراج الناس الى حدوث يميز القبط ويميز المسلمين وتشييع بذلك روح التفرقة ، واذ كان الى قديون يرون تجنب ان توضع المسألة على أساس ان ثمة بطيلا يطالبون او يصخبون ، وان ثمة مسلمين يجادلون او يعدلون ، ازنا المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسئنة دفاع المصريين عن جامعتهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبع النصي لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تناقض من هذه الرواية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا زاوية تشق المصريين بسلاح الدين .

ثم عرضت «البلاغ» بعض من حالات الاضطهاد التي نشر منها ، فكذبت ان مسلما او ان احدا آخر غير بدل من نجيب الياس الموظف الموف . وذكرت ان ياسيل حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدعى باضطهاده لصدر حكم تأديبي ضده ، اثما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الاموال المقررة ومن اعضايه يوسف ابو شوشة وابراهيم ذكي ، وهذا تقطيطان . وأنت على ذكر الحالات التي نسبت الى المذكور واستوجبته عقابه . ونشرت تكاليفات متسلسلة عن بعض من اشانت صحفة مصر انهم مضطهدون (١٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والاقباط المؤمنين وختمه بقوله « ان الدين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون القاء الشباك بين عناصر الأمة ، مستذهب مساعيهم ادراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا ان الارقام تتفى ان ثمة تواءما على الوظائف بين المسلمين والاقباط ، ودعا الكتاب الا يستدرجوا الى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الانجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم أن تبقى الاثارة قائمة وأن يبقى متداولا أمر فبط ومسلمين « لكي يحاث الخلاف والبيان فعلا أو ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التي تقتدي بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترباق الساعر ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا ان نلتفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدى اللفظ فيه الى ايجاده من حيث هو الآن معذوم » (١٤) . وما سئل واصف بطرس غالى عن رأيه في هذا الامر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بي ، بل تختص ببعض الوثنيين الاقباط - ومعنىه انك تجاري الاشتخاص الذين يميزون بين المسلم والقططي وانا لا اعترف بذلك » ، وأفهم ان تسأل تقطيطا في مسألة دينية مثلـ . أما اذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فان نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة . . . ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، انه لا يعرف ويكره ان يعرف ان هناك موظفين أقباط ومسلمين ، وان القائدين بهذه الحركة هم نفر قليل يصدرون على الاصناف لا يمثلون طائفة

ولا فريقيا ، وانه تحدث مع كثيير من الاقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخرين على تلك الخجولة ، أما الشكوى في ذاتها فمن الطبيعي أن كل تصفيه عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والقبطي معا ، وانتقد الصحف الأجنبية التي تثير أنواع ، قاتلا إيه من العبث تكبر هذه الحادثة انتقامه . ثم دفع سينوت هنا بمقابل يحمل عنوان مقالاته الجديدة « الوطنية ديننا والإستقلال حياتنا » ، فقال ان هذه الضجة أثم في حق الوطنية والحكم الدستوري ، والجميع يبرأون الى الوطن من مشيرها « ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال أعظم ما تالم منه الجسم وانه حاول غير مرة ان يفصى عنها .. ان في البيرو دسائس تاتمر بالآلفة التي تمت في عهد زعيمنا الفقيد ( سعد زغلول ) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضررت بمعولها لو استطاعت في أساس وحدتنا ، ان فى انجو ننس لا يروقها ان يشمل الواقع أبناء مصر .. انهم يريدون ان يستتووا الاحزاب فلا ينتقى مصرى ومصرى في رواق الانتلاف ، ويريدون أن يشطروننا مسلمين واقباط ، فتشتتنا الوطائف والأهام عن المصالح الخفيرة وانقضية استيرى .. ». وكتب وديع صليب ( محام وكان في بعض الدورات نائبا عن المنصورة ) بان الصحف الانجليزية تناولت الأمر لذيقاع بين المصريين وان هذه المعركة ليست بريئة (١٥) .

ووجد داخل الوفد من يهاجم اتحاده المشاركة ويطعن ما تستهدفه من تهويل ووقيعة ، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الآلفة بين المصريين : فإن ثمة حقيقة يعيّن الاعتراف بها والكشف عنها ، وهي ان بعض من كبار موظفي وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا واحمد عبد الوهاب يك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليس تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الاقباط . وإن ثمة من يسمى مصلحة السكك الحديدية « بالبطرخانة » تنشر الموظفين الاقباط بها ، وهي تؤثر سلباً لتساعد على تنمية روح الآلفة والودة بين أفراد الأمة الواحدة (١٦) . وألفت وزارة المالية بعنة لبحث أعمال إدارة الأموال المقررة (١٧) .

#### نتائج الجملة :

لم تنشر العدالة المشاركة عن شيء خطير ، وانعزلت عن جماهير الاقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسي ملحوظ . وكانت « صحيفه مصر » ان تكون واقفة وحدها ، لم يعرف أن وقت معها منير آخر ولا تحرث معها تيار مرئي ، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة .. وإذا كان قد ظهر أن الحدث الذي بنى عليه تلك الجملة غير صحيح في ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة لن تتداعى منها أحداث تضخم وتوند أحدها عما عسى يكون موجوداً في بعض أجهزة الحكومة من ظواهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الأشارة إليه : وما سترد

الإشارة عنه . ولكن الشرارة حوصلت في الهشيم الذي أبى عنها وخدمت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد إلى مانائر من بقایا الوقود في المكان . وشارك في هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك . ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار النساء الديمقراطي . وما لبست « صحيفه مصر » أن طافت من فورتها . من نحو منتصف فبراير ، لتنادي بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن أنها ستقف عن الآثاره عند الحد الذي بلغته راجية أولى الأمر أن يفحصوا الشكایات . وان رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث في عصر الدستور لتسير مصر في طريق التجديد والاصلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبنا تقوية الروح المدنية في بلادنا وتتجدد أذهاتنا بقبول المبادئ الصالحة والأنظمة الحكيمة .. » ، وانها تعذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهي الحق والعدل وسيلة للتحريض والتبييج ضد الاقباط » . وقالت ان المحتل الأجنبي كان سبب تفريغ الصنوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من أيدي القبط وأعطها للأكثرية أرضاء لها . وهي الآن لا تروم الا حفظ كرامة البلاد واصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهي ليست خارجة على الأمة ت يريد التشويه بها كما يزعم البعض ، وانها تحترم الوظائف ولا تحترم الا الدستور الذي يؤكد مبدأ المساواة . وان مصدر الخطر كله هي فئة الرجعيين التي تشغل بعض المناصب الكبيرة لنقيم الوزراء الزائفة ، وكان جهد الصحيفة ان تنبه الاذهان إلى هؤلاء ، وقد نبهت إليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطورهم . ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفي الأموال المقردة الذين يحتفلون بمقدمه « لقد قضيت بينكم رداً من الزمن ( وأعلن ) انى لم ار فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت اراك كلكم مصربيين في تلك الخدمة» (٦٨) .

كاد الأمر أن يهدى على هذا الوضع ، وقد هذا بعد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسي العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها ، وهى أزمة مفاوضات ثروت - تشمرين ، وما أسفت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية ، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانهيار الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه ، وتأليف وزارة محمد محمود التي وقفت الحياة النيابية والفت البرلمان . وكان الانجليز يظاهرون الأحرار الدستوريين في تلك المواقف . فحاولوا استقلال موضوع « الموظفين الاقباط » ، لتعلو نفسمه على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق في « اضطهاد الموظفين الاقباط » ، وتذكر « عسى ان يتخد الرعماء كالنحاس باشـ وثروت باشا وعدي باشا من التدابير ما يجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعني العدالة لا ثغير » (٦٩) . ولكن الموضوع كان قد خمد في أيدي مثيريه ، كان الوفد قد ألغى عصاه على مشروع المعاهدة ، فصارت العصا حية تسعى بطبع ما يعرضون . واعتذررت « صحيفه مصر » عن الحديث عن التفرقة

الدينية تعجباً لتشوش في ظروف عرض مشروع المعايدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول انه لا حيلة لمصر مع الانجلiz الا استمالتهم للثقة بها (٧٠) . على ان ما يهم هنا ان « صحيفه مصر » بدأت مع تصدع الاشتلاف تهاجم الوفد بزعم ان سياساته توکد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والإقباط .. موقف يحتاج الى التفكير » ، فقال ان الوفد لم يتحقق ايا مما رجا القبط منه ، ان الإقباط انخدعوا بالقول ان الوفدين مخلصون في تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم اكتشف موقفه عن سياسة سلبية لم تتحقق عدالة ولا مساواة ، وان الوظائف الرئيسية التي أخلاها الانجلiz بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفديون حكراً لغير الإقباط ، او شغلها غير القبط دون ان يحرك الوفد ساكناً . وكان جهد الوفد ان يحارب كل من يتبعه الى مواطن الضعف في وحدة الأمة ، وخطة الوفد ازاء الإقباط « واضحة مكشوفة من الجبن انكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الاصناف القائمة على عاتق الآخرين .. » ، ويرا الأحرار الدستوريين مما يتم به الوفدين لأنهم « ليسوا الا مقتفيين لأثر الوفد خصوصاً بعد ان صفق لهم الوفد تصفيقه المعروض في البرلمان » ، وطالب الإقباط ان يفكروا في موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون ان بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بحسن ما يفهمها الوفد الى الآن .. » ، فعمل القبط ان يبحثوا في غير الوفد عن الاصناف ، فان لم يوجدوه فعليهم ان يتذكروا السياسة كلها احراباً وبرلاناً (٧١) . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تمييز الإقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب الذي يؤيد مصالحها ، وتنتقل بين الأحزاب بحثاً عن هذه المصالح الذاتية . والحاصل ان امترأ القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثاً عن مصانع القبط ، ولكنه كان بناءً للجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة لهذه الجامعة المطالبة بالبناء الديمقراطي للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينزعز غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك – القطب السياسي الآخر – يقدر وفق ادعاءاته الدينية ان يستوعب الإقباط كاقباط ، ولا ان يكتب تأييد اي جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين في ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقتراب الوفد من الحكم مرة اخرى ، كتب توفيق حنين يقول، ان الإقباط كانوا من اول المتضررين للحرية المضحين في سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور نكبة عليهم ، اذ صاروا الى صفو الغرباء ، وحرم عليهم الاستمتاع بما اورته الاستقلال والبلاد عن المحظيين من مراكز ومناصب (٧٢) . ولم يجد ذلك قريباً من الملك .

وبالنسبة للأحرار الدستوريين ، فقد سبقت الاشارة الى ان حكومتهم في ١٩٢٨ – ١٩٢٩ كشفت عن تخليهم عن الديمقراطية وأحكام النيابي الدستوري ، كما كشف سلوكهم في تلك الاونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الدين يضربون به الوفد ، بدعيه ان الوفد حزب يسيطر عليه القبط

ويقوده لصالحهم الذاتية المعادية لصالح المسلمين . وتدل كشفت « صحيفه مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالاقباط ، وارجعت السبب في ذلك إلى انضمام القبط للحركة الوطنية . مما كان يشير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت أن مدير الاموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار ظهر بعدد من الموظفين الاقباط ومن المعاونين الماليين بمحافظة مصر ، وعین بدلاً منهم عدداً من الأقارب والمحاسب ، وذكرت حالات أخرى من الإبعاد والأكرا : على الاستقالة أو الارغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة (٧٣) . وكان من الطبيعي أن ظلمه حكم الأحرار ، أن يرجو رفع الحيف عنه من اتوقف ، وأن يرجو في الوقت تحقيق سياسة تقوم على المساراة والاختيار حسب الكفاية وحدها (٧٤) . فان « الطائفة القبطية كلها تدين سياسياً بدين الوقف ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور وأعوانه (محمد محمود) ينتكرون على الوقف أنه الخادم المخلص الأمين للبلاد ، فينتكرون أن مصر بأسرها ونديها إلا نفر قليل ، ولا ندرى لما اختصوا الاقباط بالانتقام ، الذي يرفع الاقباط عقيرتهم بالكتشوى وعندئذ يقال أن في البلاد حركة شفاق أساسها الدين .. » (٧٥) ، لذلك لم يكن مثل دموع توفيق حنين أن تؤنى أثراً بالنسبة للوشن أو بالنسبة للقباط .

#### مدرسة الصيادفه :

ومما اثير بشأنه أمر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيادف . وهم جماعة شرائب الاراضي الزراعية المنتشرين في القرى ، ويتبعون الاقسام المالية بالمدierيات والمحافظات . ويتبعدون ادارة الاموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الأطيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه الاتهام أيام دخول العرب مصر ، واستمرروا كذلك ، واشتبروا بالبراء في مهنتي الصرافة والدلالة (مساحة الاراضي) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء الى الابناء جيلاً فجراً . شأن الصرافة والدلالة في ذلك شأن الصنائع المختلفة في المجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر أهملت مهنة الدلالة وقدرت كثيراً من أهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضي الزراعية الذي أجرأه محمد علي ، وسبب ضياع الري وتنظيمه والتحول الى الري الدائم مما استقرت معه حدود الأراضي ومساحاتها ، ومهما لم يهد يلزم معه التيساس السنوي للأراضي واعادة ما طمسه الفيضان وري الحياض من الحدود . أما مهنة الصرافة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجماً وتعقيداً ، لضبط النظام الضريبي من جهة ، ولما أوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصالحها المختلفة ، تحصيلاً للرسوم المتنوعة ، واتخاذها لإجراءات الحجز وأستئداء الديون العامة وحيزات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزم ذلك كلّه في نظام الإداره الحديث من احاطه بالقوانين واللوائح والنشرات المنظمة لكل هذه الأعمال .

درج نظام تعيين الصيادلة على العادات القديمة ، إذ يختص لمهنة من يتلذذون على الصيادلة القديمي أعواما ، بساعدونهم في أعمالهم ويعرفون بالمولين وطراقي التحصيل . وغير ذلك مما ينافي بالصرف من شئون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من أبناء الصيادلة أو ذوي قرابة لهم . ثم يحدد موعد نلامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون : ليعلن من يفوز منهم فيما يخلو من أماكن وهكذا . وكانت هذه المزية تعوض الصيادلة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة أخرى ، فإن العرف يوصي محصلًا للمال تنطلب منه الحكومة ضمانا ماليا يعطي ما عسى أن يضيع عن أعمال أو لاعب أو تبديد . وجرى النظام القديم في هذا الشأن على أن بعضًا من أهالي القرى وأعيانها ذوى الشراء يضمونون الصرف . ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابه أو تعبيه أو صداقه . وكان من الطبيعي أن ينظر في تعديل هذا النظام ليتماشى مع انتظام الإدارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية . ومن الطبيعي أن يواجه أي تعديل باعتراض من الصيادلة ، نقولوا من الحالاته وسخطوا من تنظيم يقضى على اختصار المهنة وانتقالها من الآباء إلى الابناء . وتكون معارفه التجديد في هذا النطاق معارضه مهني لاتعلق بأمر طائف .

ولكن الذي حدث أن التجديد قد أحبط بما يمكن أن يفتح الدرأة إلى معنى طائفى يستفاد منه . فيلاحظ أولا إن خالية القبط بين الصيادلة احاط هذه المهنة بـ بطلاق طائفى ، حتى ان نظام الصيادلة وشكياتهم من سوء أحوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطية : كما لم كانت المنبر « المختص » يثاره الموضوع وبالداعع عن حقوق الصيادلة (٧٦) . ويلاحظ ثانيا أن التنظيم الجديد أجرى على يدى حركة الأحرار الدستوريين في ١٩٢٩ ، وفي وقت سلكت سياسة الأحرار فيه مسلك الادعاء الدينى تshire ضد الوفد . فأنشأت مدرسة للمحصلين والصيادلة مدة الدراسة فيها سنه ، ولا يعين صراف الا من خريجيها ، وأشتريتها فيمن يتحقق بذلك المدرسة ، أن يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الأول) أو شهادة التفاهة للتعليم الأولي ، أو ما يعادلهم (٧٧) . وكان جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الأولي بمدرسة الصيادلة - رغم أنه لا صلة بين نوعي التأهيل - مما يوجه مدرسة الصيادلة لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك في ضوء الادعاءات الدينية للأحرار الدستوريين وقتها ، على أن الحكومة قصدت إغلاق هذه المهنة في وجه صبية الصيادلة ، ومن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم ، ومن لم يحصلوا على مؤهل دراسي يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديدة وفهم جواز التناق خريجي مدرسة التعليم الأولي ، باته تشجيع المسلمين وتضييق على النسبت في الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انتفاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الأحرار ، اذ كان عزمهم ابان حكمهم أن يزيدوا انصارهم ومؤيديهم في اجهزة

الحكومة، من كبار الموقعين وصغارهم . وهذا ما صنعه في تعينات الوظائف الكبيرة ، سيما في الأقاليم كالمديريين والمحافظين ، وهي مراكز غالب رجالها من البوليس والإدارة . مما للملك وكبار المالك نفوذ تقليدي بينهم . وإذا كان الطابع الغالب بين صفوف الموظفين ومتواسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية مثلثة في الوفد . وإذا كان الوفد طابعه الوطني الجامع ، فقد كان من الطبيعي أن يكون الوفد نفوذ غلاب بين الصيادل وغالبيتهم من القبط ، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمي المدارس الازامية في القرى وغالبيهم من المسلمين . والاحرار الدستوريون ( بصرف النظر عن فئة المثقفين المستشرقين منهم ) تسيطر عليهم عقلية كبار المالك . والفرية هي مصدر ثروتهم ، وهي الأساس الاول لنفوذهم السياسي كافراد ، من جهة المصيرية العائلية ومن جهة القوة الانتخابية . ومن الطبيعي في نطاق تلك العقلية ان تكتب مسألة الصيادل عندهم أهمية خاصة ، لأن صراف القرية صلة اساسية بين المالك الارض الزراعية وبين الحكومة : ويمكن ان يكون لعمل الصرف تأثير في المواريثين السياسيين بالفرية ، ويمكن ان يمارس ضغطا سياسيا على صغار المالك فيها ، اذا كان ذا ولاء للكبار من رجال الدولة او المالك ، سيما في عملية الانتخابات .. لذلك رأت حكومة الاحرار « أن يكون الصيادل آلات حزبية في أيدي المديرين ورسلا للتفاهم بين الحكم والمحكمين » (٧٨) . واذ كانت وزارة الوفد في ١٩٢٤ قد نقلت تبعية الصيادل من المديريات الى وزارة المالية وهي الجهة المركزية . فقد رأى الاحرار أن يعيدوا تبعيتها الى المديريات والمحافظات ، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيادل لسلطة المديرين وما مورى الاقسام من حيث الجراءات والوقف والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الاموال المقررة ، ليكونوا عونا للحكومة في محاربة الوفد والوفديين (٧٩) . وصاحب ذلك خلخلة الاوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيادل شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مقتضي المالية (٨٠) .

لذلك ما ان سقطت حكومة الاحرار ، حتى رفع الصيادل شكاواهم يقدرون عهد الاحرار باضطهاد الاقباط ، بما اتخذه ذلك العهد من اعمال تسفية معهم ، وبما انشأه من مدرسة للصيادل ، ويكتشفون عما اتخذه مدير الاموال المقررة المؤيد من الاحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطالبون البرلمان الوفد الجديد بالبقاء مدرسة الصيادل عند نظره ميزانية وزارة المالية (٨١) . وكان طلب البقاء تلك المدرسة يتجاوز ما اثير عن ساسه بالاقباط ، يتجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وان « فن الصيادل لا يعرفه غير ابناء الصيادل واقاربهم لانه صار منه خاصية لا تعرف الا بالرواية والتلقين .. » (٨٢) . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيادل ، وإنما اعادت في اوائل ١٩٣٠ تبعية الصيادل التي ورثة تماليله باعتبار انهم ليسوا عملا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستغل الاحرار

ذلك في الهجوم على الوafd ، وردوا هنا الاجراء من جانبه الى اسباب طائفية تتحصل في كون مكرم عبيد هو وزير المالية ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوafd يصدر عن بواعث قبطيه . وكان وضع المساله على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفه مصر » على صياغة الامر صياغة طائفيه ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الامر هو الخصومه السياسيه ضد الوafd ، من حيث اهدافه الوطنية الديمقراطيه العامة ، ولا يتعلق في صحيفه بالتفريق الطائفي (٨٣) . وقد نسب خصوم الوafd اليه في ١٩٣٧ ، ازماعه منع الطلبة الازهريين من دخول مدرسة الصيادلة او الغاعها اصلا والعودة للنظام القديم . واثير ذلك في سياق المجمل السياسيه العنفية على الوafd وقتها رغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٣ مكرر) .

#### التعليم :

ومن اهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط في مدارس الحكومة ، والمدارس التي تشرف عليها مجالس المديريات ... ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط أيام كان مسiter دانلوب أو يعقوب أرتين يشرف كل منهما على التعليم المصرى . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لابنائهم . اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجبوا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظاره المعارف في ١٩٠٧ ، قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد ان يكون الاقباط وهم شركاؤنا في البلاد عاملين بمبادئ عقائدهم متسلكين بقواعد دينهم ، فان الذى لا دين له لا انسان ولا وفاء له .. » (٨٤) . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الاقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الانجيل على التلاميذ الاقباط في المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذا الا المدارس التي يقل عدد الاقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، وأضيف منهج تعليم مبادئ المسيحية في مدرسة المعلمين العليا ، ليستطيع الاقباط من خりجي هذه المدرسة تعليمها ايا كان تخصصهم . واستمر العمل كذلك حتى اواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما الفيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية (٨٥) ، ولكن بقي تدريسيها قائما بالمدارس الابتدائية حيث توافق امكانيات التدريس . وفي اواخر مايو ١٩٢٨ في عهد حكومة الانقلاب ، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقم ٢٥ ، ٢٦ ، لسنة ١٩٢٨ ) ، فجريا على سابق نظامهما من أن تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عامة ( اسلاما او مسيحية ) ؛ دون ان يؤدى امتحان النجاح او النقل فيها ، مع التوصية بـاجراء مسابقات فى الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه (٨٦) . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة السعددين قانونان بديلان (رقم ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩ ) ، وسارا في تدريس الدين على النط

ذاته (٨٧) . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم دينه تعلم لا يؤدى عنه امتحان، وان جرت بشأنه المسابقات والحوالف الرمزية .

والحاصل أن لم تتر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تشر المشكلة أساسا الا في مجال التعليم الاولى الا لزامي . رقد بدا التفكير في نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، اذ شكلت لجنه لهذا الغرض ببراءة عدل يكين وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على اعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الاولى وايجاد المدارس اتكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الإناث . ثم أغير الموضوع نفسه من جديد في عام ١٩٢٥ ، عندما اعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الالزامي في عهد وزارة احمد زبور ، على اساس تعليم هذا التعليم في مدى عشر سنوات ، بنفقة تصل الى مليونين ونصف من الجنيهات ، على ان يتقاسم الاشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديريات والمجالس البلدية والمحلية (٨٨) : وظهرت المدارس الاولية اولا بنشاط من مجالس المديريات والمحافظات ، وكانت تضم المسلمين والاقباط معا . كما كانت مجالس المديريات تنشئ مدارس ابتدائية في نطاق اقاليمها . والذى حدث ان بعض من هذه المدارس كانت تقصى تعليم الديانة فيها على الاسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين . وفي انتفأة التي اثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الاقباط بادارة الاموال المقررة سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شنوده التبكري صاحب الصحيفة ، وتوفيق حنين ، ببيان مسألة تعليم المسيحي للتلاميذ القبط في المدارس الاولية عامة ، وفى المدارس الابتدائية التى تشرف عليها مجالس المديريات .. (٨٩) . ونشرت رسالة تحمل اسماء اثنين وأربعين من اقباط بلده «قبلى قمولا» بعدريية قنا ، تذكر ان مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الاسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر ان مديريات اخرى تتبع النهج ذاته وان اثير القلن بذلك ، وحساول توفيق حنين ان يقنع الحكومة بالأهمية السياسية لتعليم الدين . باعتباره الامان الوحيد ل مصر «من خطر البولشفية» ، وباعتبار ان هذا الخطر لا يخفى منه كون المرومين من التعليم اقلية فى حساب عدد السكان : «فكم من فرد قام بثورة فكرية في امة فقلب شكل الحياة (فيها) وفى غيرها رأسا على عقب . فإذا انت تركت الناشئة فى مليون مصرى تشب بلا دين غرست بعملك بدور الفوضى .. » ، وذكر انه ان تمكنت مجالس المديريات بهذه السياسة ، فلن يكون امام الاقباط الا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهى محنة ، او الالتحاق بالمدارس الاهلية ، وهنا يجب على تلك المجالس ان تعين المدارس الاهلية وتمددها بما يلائمه تحقيقا للمساواه ، وأنهى انعجب من مدرسة «قبلى قمولا» بثالثات ، والتي أنسها اولا الفمص افلاذيوس سعد ، فإذا بتدرس الدين الذى يمنع فيها بعد اشراف مجلس المديرية عليها (٩٠) .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقى الملكية سنة ١٩٣٠ . عبد صدقى ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الالزامى ، وصدر فى عهد صدقى القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيو ١٩٣٢ بالتعليم الاولى . جعل التعليم الاولى الرامية يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة ، ويكون اجباريا يعاقب مخالفها ( الاب ) بالغرامه ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسيع التي ترسمها الدولة طبقا للإمكانات المادية المتاحة . ورغم الالزام للمصريين كافة ، مسلمين واقباطا ، فقد أكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة ( اسلامه أو مسيحيه ) مادة من مواد الدراسة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الاسلامية وحدهما ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرط لها مواعيد معينة ؛ وانشأ فرقا لتحفيظ القرآن وتجويهه في غير أوقات الدراسة ، ثم نص « والاطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدرس » (١) . واطرد في السنين التالية التوسيع في مناطق تنفيذ القانون ، سيمما في السنوات من ١٩٣٥ إلى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الالزامي في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٤٤١٤ بمدارس مجالس المديريات (٢) . وإذا كان اتساع نطاق التعليم الالزامي يعني تنمية لوجه من وجوه الاصلاح الاجتماعي العامة ، فإن هذا الفارق في التعليم الدينى بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشاكل التفريق الدينى ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الالزامي فيتسع للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة الرامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار\* .

هذا وسترد الاشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقرطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة العلمين الاولية ، وأنه في وزارة اسماعيل صدقى ومشيخة الظواهرى انجلبت تلك المدارس للأزهر على نحو آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل او آخر في نطاق « الدومن » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الاسلامية . ولعل ذلك كان من اسباب صياغة التعليم الاولى الالزامي بهذه الصياغة

\* مثال لبعض الكتابات التي علقت بها أقباط على هذا الأمر ، ما تكتب من يسمى استندر عبد القدس في الصحف « فسيحتى هي الهوش والاتفاق مع وزارة المعارف في تعين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التي بها عدد من أولاد الأقباط ، ولا يخفى على حضراتكم أن المدارس الالزامية الموجودة بالبلاد نزعتها إسلامية ، أعني نصف التعليم اليومي أو كله قرآن ونجومه وصلة وعبادة إسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة البرية والخط والرسم . فهل بعد ذات يضعون أولادكم ومستقبلهم . اسرعوا وانهضوا لقاومة هذا المشروع وفكروا في أولادنا .. أيها الشعوب الناهض أنهض وقم وقد آثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس وائكتاب الالزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية ، التي حافظنا عليها قروننا وتحملنا المضايقات والاضطهاد . حتى التخل وسفك الدماء . في المحافظة على هذا الایمان القديم » (٣) ( نقل عن صحيفة الضياء ، ٦ ديسمبر ١٩٣٦ )

الدينية الإسلامية وحدها . وأيا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع . ان رأى الاقباط التعليم الالزامي يقتصر على الاكثريه دونهم ، مادام يمنع أبناءهم من تعلم مبادئ دينهم في تلك المرحلة من السن ، التي يؤدي تعليم الدين فيها آهم آثاره التربوية . وطالبوها بالأخذ بسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادئ دينه الذي يتبعه ، وإن كونهم أقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم ، مادامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع ؛ من حيث الالتزام بالتعليم وإداء الفرائض وغير ذلك من الواجبات (٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب أن انصرف كثير من القبط عن إرسال ابنائهم الى المدارس الالزامية ، وبناؤوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى في أكتوبر ١٩٢٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر ، ولادخال مادتي تاريخ الكنيسة واللغة القبطية في مناهج مدارس اليهودية في مناهج المدارس القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية في مناهج المدارس الالزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين (٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددًا مع انتشار التعليم الالزامي ، فلما بلغت المدارس الالزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة في ١٩٣٧ ، أصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية في اواخر هذا العام ، بيانا عن مسانته في التعليم الالزامي وانشاء مدارس لابناء الاقباط في جميع أنحاء البلاد ، وظهرت المطالبة بان تستعين وزارة المعارف بخريجي المدرسة الالكترونية في تدريس الديانة المسيحية في المدارس ، وإنتعاون الحكومة الاقباط في سعيهم لانشاء المدارس الخاصة بهم (٩٥) .

ويظهر من ذلك أن آثار قانون التعليم الالزامي لم تقف عند حد استثناء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم في المدارس الالزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقه في التعليم ، بانعزاز جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية ابناء الشعب في تلقى مناهج التعليم المدنية نفسها ، وما يرسبه ذلك في تعميق الشعور بالانعزاز والفرقة وعدم المساواة ، واسعاً الاحساس بقيمة رأيطة اجتماعية اساسها الدين بين الأقلية ، اي تعميق الشعور الطائفى . ولم تقف الآثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشرود ، آثارت كثيراً من السخط والحرج ، اذ كان قانون التعليم الالزامي يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الالزامية والاعوق بعقوبة الغرامه ، فلما نشطت الجمعيات القبطية في انشاء المدارس الاهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأعلى من التعليم الالزامي ، كان قانون الالزام يمتد بعقوبته الى الآباء بسبب تخلف ابناءهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائياً ، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس أصول دينهم ، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين

الإسلامي حتى في المواد المدنية ، تتصوّص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية (٩٦) .

بهذا صار التعليم الحر شبه ضرورة دينية للاقبات . والتعليم الحر هو التعليم في المدارس الأهلية غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديريات : مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر في جوهره وحسب الغالبية من مدراسه تعليم مدنى ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لا يميزه عنها الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين ؛ وباستثناء المدارس التي انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحرة تنشأ في الأساس بسبب ان المدارس الحكومية أقل من ان تستجيب لطلب الراغبين في التعليم جميرا ؛ وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زياده الاقبال على التعليم فاقت الزيادة في المدارس الحكومية ، ولأن مصروفات المدارس الحرة كانت اقل مما تتقاضاه المدارس الحكومية من مصروفات ورسوم (٩٧) . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضها منها نشا بهدف الربح؛ وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والعلمية كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالبنائي والفصول ، ومن جهة كفاية مدرسيها ونفس خبرتهم وتأهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص اعanات لتلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية أن تخضع المدرسة الحرة لشراف الوزارة ، تفتيشًا على مبانيهما ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفي عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ في ٢٨ يونيو ١٩٣٤ بالتعليم الحر ،نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط للترخيص بفتح آية مدرسة حرّة شروطًا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والأماكن الضارة بالصحة او الخطيرة على الأخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر في النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المادة ٢ و ٣ من القانون) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش الوزارة واصرافها على التعليم . ومن الطبيعي ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحرة ، ومنها ما انشاته الجمعيات القبطية والمطرانيات ، بينما ما نشأ من تلك المدارس في القرى والاقاليم ، تعويضا عن المدارس الازامية ، إنما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفي للحصول على المبانى الملائمة ، وقد لا تكون كافية ل توفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوى الخبرة والتأهيل ، وكل ذلك مما لا يتحقق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات . واستشعر القائمون على تلك المدارس بأن القانون يعوق تنشيطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليست المشكلة هنا بوقف المدارس الحرة من الخصوص لا شراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا في هذا النوع من المدارس الذي نشأ عن رغبة من القبط تلقين

أصول دياتهم لابنائهم؛ بسبب تخلٍ المدارس الالزامية عن هذه المهمة ، فظهرت وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو انه ما كان يقوم لولا الخطة التي استنها التعليم الالزامي . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قبودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدي بها الى الانفلاس . وفتح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ واهمال الرقابة والتعسف في استعمال سلطة تعضيل المدارس (٩٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوقدان في ١٩٣٦ ، في تلاقي بعض هذه المثالب ، اذ بدأت في احصاء المسيحيين بمدارسها الاولية ، لتعيين من يعلم الدين المسيحي في كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لا يبدو ان هذا الاجراء اذن له بال تمام (٩٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تام هذا الاجراء ، ان الوقد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية في الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجرى الاشارة اليها في مناسبتها . وقد قيل ان ازماع وزارة الوفد تعليم المسيحي للسيحيين في التعليم الأولي ، الذي ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته الكاملة « لهم اجازة لتعليم « الكفر » وسميا في هذا الوسط الاسلامي » ثم انه يفترس عقائد الاطفال ويرأفهم الدين افتراضا (١٠١) . كما هو جم الوقد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا في توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحاباة المدارس القبطية (١٠٠) . ومن ذلك ما تأثير بشأن الاعانة التي منحت لكلية الابيات بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يعجبي في ١٩٣٤ ، واستمرت على عهده توفيق نسيم وعلى ماهر ، ورغم ان هذه الكلية تعلم فيها القبط والسلمون جميعا ، وتمنع المجانية الغيريين على السواء كما قيل (١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفد في سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادلة على غرار تدريس الديانة الاسلامية (١٠٢) . ولكن استغل هذا الامر في سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومة وعلى راسهم السرائي .

وشارك في هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمين . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسألة التعليم الدينى لم يكن محض سلاح وجهود ضد الوفد في عراق الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مبدئيا تتضمنه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنبا الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا في صحيفة « الاخوان المسلمين » خمس مقالات نشرت في اعداد متتابعة في يوليو ١٩٣٥ بعنوان « في مناهج التعليم » .

انتقد خلو المدارس من التعليم الديني الإسلامي الا كتابة إضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الإسلامي وباللغة العربية التي طفت عليها اللغات الأجنبية . وتركز طلب الاخوان في غريضة دعوا اهالى كل مركز وببلدة في مصر الى توجيهها للملك وـ جال الدولة ؛ تطالب بجعل القرآن والديانة الإسلامية مادة أساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجواب لهذه الدعوة بعض من اعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان المركي وكبير الأمناء بالرأى والأمير عمر طوسون ورئيس الوزراء توقيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الازهر ووزير المعارف . وكان رأبهم ان تدرس الديانة الإسلامية لا يمتد طبعا الى التلاميذ غير المسلمين ، فلا اكراه في الدين ، ولا يلزم غير المسلم بالامتحان في هذه المادة (١٠٣) . وفي ١٩٣٨ وجه مكتب الارشاد مذكرة الى كل من شيخ الازهر ووزير المعارف ، ورد بها ان توحيد نظام التعليم الديني والمدنى في المدارس الابتدائية والثانوية يتعمى الا يكون على حساب الصبغة الإسلامية التي اتصف بها المعاهد الازهرية والدينية ، ويتعين ان تمتد هذه الصبغة الى المدارس المدنية . كما طالب الشيخ البنا في مذكرة وجهها الى رئيس الوزراء ، بتوحيد مناهج التعليم والتركيز على التاريخ الإسلامي والقومي والسيرة النبوية والتربية الوطنية وصياغتها كلها بروح الاسلام . وقدم مشروع قانون الى البرلمان لتدرس العلوم الدينية بصورة أساسية (١٠٤) . وادى هذا الضغط الى ان وافقت لجنة المعارف بمجلس النواب على جعل التعليم الديني مادة أساسية في المدارس (١٠٥) . ولكن الامر وقف عند هذا الحد .

وإذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه باوضاع الأقلية الدينية في مصر . فإن ما يستوجب النظر هو موقف الاخوان المسلمين الذي بدا معارضًا لتدرس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس . اذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في المدارس الاولى ، نوعا من النشاط التبشيري ينطوى على خطر داهم للإسلام ، « في المدارس الرسمية بيد الحكومة الإسلامية » واسموه تعليمها للکفر وان « الخطير هائل » ، والامر جد ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق (١٠٦) . وذلك رغم ان تعليم ذي دين اصول ديناته لا يمتد الى التبشير بسبب قرب او بعيد . على ان موقف الجماعة هذا قد وجد صداء في مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم تدرس المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط في هذه المقاومة (١٠٧) .

وأثيرت نقطة تبدو ثانية ، ولكنها شغلت من الاهتمام موضعًا دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الامر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات في المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . اذ قيل بتصدور منشور من الوزارة يجب أداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية

البنات القبطية بالعباسية ؛ وأبدى البطريرك نوع اعتراف على عدم استثناء الأقباط في هذه المسألة ، وهو لا يتعلمون القرآن بما يتعلمون معه امتحانهم فيما لم يدرسوا . واستغل الغلاة من الجانبيين هذه المسألة كموضوع لللائحة والتهجيج (١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بيان تكون النصوص الدينية الإسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها . وكتب فخرى أسعد في صحيفة مصر الفتاة «الضياء» ، «نحن أقلية في بلد إسلامية ... ليس هناك من شك في أننا يجب أن نحتفظ بتناقضنا الدينية (القبطية) . ولكن يجب مع ذلك أن تكون في حيز المقبول . هل باتفاقنا مع أخواننا المسلمين نجني فائدة ... ، ثم طالب بالاتحاد والتآخي لصالح الجانبيين (١٠٩) .

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، اسوة بتعليم المسلمين إسلامهم ، بقيت قائمة . وقد وجد لها صدى واضح في انتخابات المجلس إلى لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين يتصدّر البرامج التي تقدم بها المرشحون للانتخابات ، السعي لتعليم الدين المسيحي بالمدارس الحكومية والأهلية وبالمدارس الازلامية ، مع تعين واعظ مسيحيين للقيام بإرشاد المرضى والمسجونين المسيحيين ، اسوة بزملائهم من المسلمين .

### أحداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهي فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشاكل أساسية ، وإنما تتعلق بأحداث تظهر وتحتفظ . وصلتها ب موضوع هذا الفصل ، أنها تتعلق بنشاط الإدارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنتين طويلة ، إنما التقى نماذجها فيما يمكن تتبعه تفصيلاً من فترات هذا التاريخ . واللاحظ أنه كانت تظهر على عهد دستور صدقى ، اشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب في أحد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبها على فريق معلوم فيها دون أن يجد أصحاب الدم والمآل آية عنایة في ضبط المعتدين » .. ويفتهر من سياق الرواية أن ليست التفرقة الدينية هي مصدر الاعتداءات ، وإن ذلك مما يجري كثيراً في الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذى أثير يتعلق بتعاصم رجال البوليس والإدارة فى تحقيق التهم وكشف الجرائم ، وأشير إلى اعتداء « رجال البوليس على المسلمين فى كنيستهم وهم يصلون وجروا بعضهم جراً إلى النقطة على مسيرة أميال .. » (١١٠) . وانتقدت أجهزة الاداره فى مركز الاقصر عن تقديرها وتعملها « التفريق بين أبناء الامة وبلد يندر الشناق بينهم .. » ، وإن الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والإذراء ولبسوا ما فيها من خطر على الأمن « لا يتفق مع وظيفة الاداره وواجبات افرادها .. » (١١١) . وفي ١٩٣٦ اشير الى اضطراب الامن وانتشار « ذوي

ازل جعية » في بعض مراكز الأقاليم ، وان مسلك بعض الموظفين يتناقض مع روح الإنسانية التي لا تعرف دينا ولا مذهبها ، وقيل ذلك بمناسبة منع بوليس جرجا عرض فيلم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيرا في غالبية مدن مصر . وقيل ان مركز جرجا يسير على خطوة دينية لا يعرف بها وطنيا الا اذا كان سلما ، وأوصى بوجوب التدقيق في اختيار رجال البوليس والإداره (١١٦) . كما أشير الى اختلال الأمان في مركز الاقصر وانتشار - الاعتداءات في الطرق العامة ، حتى بلغ الامر ضرب احد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال البوليس في تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى احد المستأجرين على مؤجره القبطي بالضرب ، وحكيت قصة اعتداء بعض « الرماع » في فرشوط على قبطي وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الأقباط الارثوذكس في البلدة على ذلك . ولم يشر في تلك الاحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقطط (١١٧) .

وفي ١٣ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التي يصدرها القمص سرجيوس ، عما أسمته حادث اخمي ، اذ كانت الحكومة في ١٨٩٨ منحت أقباط اخمي والطوائف الأخرى المسيحية قطعة ارض لتكوين جبانة ، ثم منحتهم في ١٩٠٠ قطعة اخرى ، واقيم سياج عليها تهدم في ١٩٢٢ ، فلما شرع في إعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدھوي تبعية جزء من الارض لأحد أوقاف المسلمين ، واستمر النزاع في هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهاوى الخصومات (١١٨) . وفي فبراير ١٩٣٨ أثير أن جمعا من أشرة عددة « جهينة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الأقباط الارثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الأقباط ونهبوا أمتعة الكنيسة وأواناتها . وبعد يومين صاحت صحفة مصر هذا الخبر نقلًا عن استفت أبو تيج ، اذ ظهر أصل الموضوع ان ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيستان للأقباط وواحدة للكاثوليك وأخرى للإنجليز .. الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم القدس يس جبرائيل الذي لم يقبله باقي الكهنة شريكا لهم في أي من الكنيستان ، فاتخذ من منزله كنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكاوى عن الشروع في بناء كنيسة بغير ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقفت البناء ، فقدم القدس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الجائز ، وأظهر تحقيق البوليس ان أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القدس وبين التمثص أقلاديوس وغيره (١١٩) . وأثير على نطاق ضيق - فيما امكن تبيّنه من شواهد - ما يتعلق باشمار شاب قبطي لاسلامه ، والمطالبة بمراعاة الدقة في عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث اخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بيان يكون للأقباط نصيب في برامج الاذاعة اللاسلكية ، باذاعة الالحان القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد (١٢٠) .

وفي ١٩٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتاباً بعنوان « فرق تسد ..  
الوحدة الوطنية والأخلاق القومية »، يجمع فيه حوادث ونوصوص مقالات  
عن كل ما رأى أنه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والقباط . وصدر الكتاب  
بمقدمة لسلامة موسى ، أوصي فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيه ، وأوصى  
المسلمين بقراءته وحفظه في الذاكرة ، وذكر أن الاحتلال الإنجليزي هو من أيد  
قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والأمورين  
ونظار المدارس ومعلمى اللغة العربية ، حتى تقوم العادات بين عنصري  
الامة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هي من استبقي هذه التفرقة بعد  
ثورة ١٩١٩ ، لأن مصالحها وأهدافها كانت تتفق مع مصالح الاستعمار  
وأهدافه ، وأنه لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستوري إزالة هذه  
الفارق ، وأشار إلى أنه في قنوات السلطة الديكتاتوري صدرت قوانين  
تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الازامي ، وحرمان القبط من وظائف  
المعلمين بهذه المدارس ، وهي ٣٥ ألف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيروف ،  
ووظائف تدرس اللغة العربية التي صارت وفقاً على المسلمين رغم أنه  
لا ارتباط بين الدين واللغة .

اما الكتاب ذاته فقد أربع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير  
الوزارات الوفدية في دعم الوحدة الوطنية بالاعمال الإيجابية ، والى وجود  
الحكومات غير الوفدية في أغلب الأحيان ، وهي حكومات غير دستورية عملت  
على ارضاء الأكثريّة باتارة النزاع الديني لتحويل الانظار عن أعمالها السياسية ،  
والى تفشي الأغراض الشخصية والمحسوبيّة بحيث لم يجد بعض الرؤساء  
الإعاظة الدينية يستغلوها لأشباع أغراضهم الشخصية ، والى قيام  
جماعة الإخوان المسلمين وما تخلده دستوراً لها من سياسة عدائية سافرة  
للاميين الأخرى . ثم عرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة في كل وزارة ،  
منها في وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار ، وتطبيق قانون التعليم  
الحر مما ادى الى غلق بعض المدارس ، أو حرمانها من الاعانات ، كالمدرسة  
الإنجليزية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالزرقاونية والفرنسكان بأسيوط ،  
والقصير في تعليم الديانة لللاميدين المسيحيين ، وتعليم الدين الإسلامي لهم  
من خلال مادتي اللغة العربية والتاريخ ، ومنها أنه لم يتول قبطي في الجامعة  
منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة . وتفشي المحسوبية في كلية الطب  
تعييناً للأقارب من خلال أثار النعرة الدينية ، والتضييق على القبط في  
البعثات التعليمية للخارج . وفي وزارة العدل حيث يشكل الأقباط الغالبية  
بين موظفيهما . وفي وزارة الصحة والأشغال والموارد حيث ذكر المؤلف  
حوادث وحالات فردية ، استدل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحرير  
عرض الأفلام الدينية وعدم إذاعة الصلوات المسيحيّة . ثم تكلم عن بناء  
الكنائس .

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس ، انه أيام تبعية مصر للدولة العثمانية صدر خط همايونى في فبراير ١٨٥٦ ، يوجب أن يكون اشاء الكنائس بمحض ترخيص يصدر من الدولة . وبقى الخط الأهميونى نافذا بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقاً للنص الذى أدخله الملك فيه وإن الذى يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية فى الشئون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها ( المادة ١٦٧ ) . وفي عهد العمل بدستور صدقى أصدرت وزارة الداخلية فرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص سناء الكنائس وصدر هذه التراخيص ، ووضع شروطاً عشرة لذلك منها ما يتعلق بعنتية الأرض التي تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء فى بيئه ملائمه ، والا يكون موقعه سبباً للاحتكاك بين الغوانف ( ١١٧ ) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والإدارة سلطة هامة فى تحرير بناء دور العبادة والشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع إقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس اذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بانشاء الكنيسة ، ومضي الأمر على هذه الوتيرة، فلا يجوز بناء كنيسة الا بتراخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز اقامه الشعائر الدينية في مكان غير الكنيسة المرخص بها ( ١١٨ ) . مما أثار السخط في هذا الشأن . وفي ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق أنسهورى رئيس مجلس الدولة حكماً هاماً كان من شأنه ان يخفف كثيراً من هذا القيد ، أصلوه معتبراً على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية في اقامه الشعائر الدينية ، اذ فرق بين الاجناع في مكان ما للصلة ، وهو اجتماع ديني محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، مادام ليس ثمة ما يدخل بالنظام العام والأداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص إلى ملك عام مخصص للعبادة ، اذ يتغير لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط الهايونى . وعلى وفق تلك التفرقة قضى القاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف إقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية في مكان خصصه مالكه لذلك ( ١١٩ ) . على أن هذا القيد استمر من أسباب أثارة السخط بين جماعتين من القبط .

### من عوامل التفرقة :

١ا) أثير الحديث عن اضطهاد الموظفين الاقباط في ١٩٢٨ ، كتب محام من بنى سويف . « ٣٠٠ - هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والضياع الحرة من الاقباط ، ان الشعب يميز بين مسلم وقبطى ، وهل حدثه طبيب او محام .. بأن المسلمين قاطعوا الاقباط - لا سمح الله - او فضلوا عليهم زملائهم المسلمين .. ؟ - ما الذي يعلمه حضرته من عامة الشعب في علاقتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين اخوانهم المسلمين ، وهل أشتتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للنعرة الدينية . الا أن شيئاً مما

أسائل عنه بم يفع مطلقا ولزال الشعب المصرى كتلة واحدة . . . » (١٢٠) ن  
 ولا يعلم أن ثابتا آخر عرج إلى هذه النواحي من النشاط الاجتماعي العام ،  
 ولعل السبب أنها لم تكن محلاً لانتكاري ، ومن ثم لم تصير محلاً لأنثباته . والحاصل  
 أنه لا تلاحظ تغوفة دينية في أمر يتعق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية  
 بين الأهالى . ولم يمكن التقاط مشكلة أثيرت أو حدث ورد ، في هذا الجانب  
 من «العلاقات الأهلية» أى العلاقات الفردية والجماعية في غير المجال الوظيفي  
 والحكومي . وقد ظهر من قبل أن ما ذكرته «صحيفة مصر» عن حوادث  
 الاعتداءات في واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، إنما ذكرته لا من حيث كونه  
 يجعل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشاط إجهزة  
 الادارة وأهميتها تحقيق الحادث . ولا يعرف تقاطع مصدره الدين الا في  
 العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحرير في الديانتين . ولا يكاد  
 يعرف في مجال انشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، الا بالنسبة  
 للجمعيات الدينية . وفي المدارس التي انشأتها الجمعيات القبطية لم يكن  
 في الفالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل  
 في العاهد الدينية للجانبين . وفي المجال الاقتصادي لا يعرف ان أرباب عمل  
 رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم في الدين ، ولا ان تجاراً ومتجربين او  
 مستهلكين تقاطعوا في التعامل لهذا السبب ، ولا ان حرفيين او مهنيين انحصر  
 تساملهم مع عمال من دينهم ، ولا ان أمراً من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين  
 الفلاحين ملاكاً ومستأجرين وعمال زراعيين . كما لا يعرف ان تميزاً اقتصادياً  
 سببه الدين ظهر في انتعامل ، ولا ان تفرقة في الأجرود تمت أساسها الدين .  
 ولا ان تشكيلاً نقابياً او مهنياً او حرفيياً او اتحاداً لتجار او صناع ميز بين  
 اعضائه او جمهوره على أساس من الدين وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند  
 مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الاقليات في المجتمعات عديدة ، مما يولد  
 مشاعر جماعية من الازدراء او الكراهية المتبادلة ، وما يتخل ذلك شكل المقاطعة  
 في التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم وعربات التقل وأحياء السكنى ،  
 او يولد تميزاً اقتصادياً في الأجور والخدمات وغيرها .

وينبئ التنبؤ الى أن ثمة احتمالاً غير مستبعد ، يأن تكون حالة من  
 حالات التمييز وجدت او تشابك وجودها مع الاوضاع الاجتماعية الاسرية ،  
 سيما في بعض نواحي الصعيد . ولكن ما يراد قوله هنا ، انه لم يمكن التقاط  
 أمر كهذا من الشوادر المتاحة ، وانه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمراً  
 شغل رأياً عاماً او جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة في  
 الأساس على الادارة الحكومية ، من حيث التمييز في بعض الوظائف ، ومن  
 حيث النشاط الحكومي في بعض المجالات المحددة ك التعليم الديانة وتراثها  
 الكائن . وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم ان للادارة  
 الحكومية أهميتها البالغة ، تكويناً ونشاطاً ، وان هذه الأهمية تزداد وضوها  
 وأثراً في مصر ، والتوظيف في مصر هو المجال الرئيسي لعماله المتعلمين

المهنيين، والإدارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها أثرها الكبير في مجال الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام بالمركز بمسألة الترافق . والمقصود فقط هو تحديد وايضاح النطاق الفعلي لما يثور بشأنه أمر التفرقة ، من غير أن يتداخل أو يطعن على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعي المتعددة . والمقصود أيضاً استخلاص النتيجة التي يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تعامل الجماهير أفراداً وجماعات مع بعضهم البعض في مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي لا تكاد تثور مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر أن هذه الثورة لم تنشئ الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتشافاً وخلصتها من الشوائب . وهذا أيضاً مما ساعد الورق بنشاطه السياسي الواعي في أن يخلص معاركه الانتخابية وهياسته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك أن يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه في هذا النشاط أكثر حسماً مما تنجح فيه في تخليص الإدارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا في مجال شعبي خالص . ويمكن القول عن نظمنا السياسية ومؤسساتها غير التاريخ الحديث ، أنه حيث كان للمبادرة الشعبية أثراً الفعال في نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعي العام ، انتفي التفريق أو كاد ، ولو استلعن جهداً لكان جهداً قليلاً مؤثراً . وحيث كان لمبادرات الإدارة – الحكومية أثراً أساساً أو هيمنتها الواسعة ، التوى بالسائلين السبيل .

ومن أهم مصادر التفرقة في الإداره الحكومية ، سلطة السראי وخاصة على الجيش والبوليس ، وأثراً البعيد في وظائف الإداره العليا . وهي سلطة تفسر وجود التفرقة في هذه المجالات . أما سبب انتهاج السرأي هذه السياسة ، فنهن أن الأسرة المالكة المصرية ذات أصول تركية ، وهي تنتهي اجتماعياً في مصر إلى فئة أرستقراطية من الوافدين المتصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الديني الإسلامي باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم وما زالت قرناً من الزمان في نطاق الشرعى للدولة العثمانية ، التي قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الإسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للأسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد إلى هذا المفهوم . هذا فضلاً عما سبقت الاشارة إليه من أن السرأي لا تجد سندًا شرعياً للحكم الفردي المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسّبت في القرون الوسطى ، والذين ليس ديناً عاماً مجرداً ، وهي لا تستخدم دعماً لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة ، إنما تركز على دين الأكثريه ودينه ، وبغير ما ترى السرأي أنه رباط ديني ، تفقد إياها من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، مادامت عقائد الجماهير السياسية صارت إلى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تذكر بها سلطة السرأي وتجحدها . وأذ نشأ الورق ينawiء سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة

الوطنية ، فقد صار من الطبيعي ان يحاول الملك هدم هذه الجامدة التي اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . وبقدر ما كان نملك من سلطان على اداء الحكم ، بقدر ما وجدت التفرقة الدينية للعم تفوده وضرب الوفد . ونان مسلك السرای في انتميض ضد القبط ، سلاحا سياسيا صرفا ، لم يصدر عن وازع الدين ذاته او ورع في مازره الاخوة الاسلامية ، فقد عرفت السرای قدرًا غير قليل مو الموظفين الاجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفة خلصاء الملك في غير الديوان الملكي .

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه ، ما أسفت عنه عملية من التطور انتاريسيه لم تتحمل . هي مؤسسات الدولة . لم ينم المؤسسات العديمه باقية كلها ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة ان التطور في مصر في بعض المجالات اسفر عن اردواج في المؤسسات فلم نتطور المؤسسات التقليدية لتصير جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديم وترك للزمن وللتاريخ ان يغلى الجديد النامي وأن يضمحل معه القديم . فضل المجتمع يفرز القديم والجديد جنبًا الى جنب يتشارعون ويتشابكان ، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل في القضاء والتعليم ، واليه اساسا ترتد أسباب التفرقة في هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظيف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلًا من اقصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين ، ورأى في ذلك خطأ بين الدين واللغة ، ورأى في هذا الخطأ خطرا على المفهوم القومي . ولكن يظهر ان المسالة لم تكن ناشئة من عوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، إنما نشأت في الأساس عن الصراع حول مجالات التوظيف بالنسبة لخريجي المعاهد الدينية على ما سترد الاشارة في فصل لاحق .

ومن مصادر التفرقة ايضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، في ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية عنه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلف الاشارة في بدايات هذا الفصل . وإذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كمتدرسين اللغة العربية - فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الآقباط كالصياف ، واخرى كان للآقباط فيها الغلبة كمصلحة البريد والسكنة الحديد . وكان جهد بناء الديمقراطية وبناء الادارة الحكومية الحديثة ، الا يؤثر الدين في شروط الاختيار في كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية او المهنية . وقد ترد الاشارة الى التنافس والتباين الذي شب بين دار العلوم وكابة اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلفت بينهم ببلغ انتظاره والاضراب . لم ينن الدين ولا التمييز الديني هو الأساس ، وبالمثل لتحقق المقاومة في مجال الصنبرقة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيحة مصر . كل ذلك نشأ لأسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصرف

أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل . . . وإذا كان عرف تمييز جد محدود ضد القبط في بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن صالح القبط ومطالبهم . وهي حساسية بلغت أحيانا حد الإفراط في تأويل الأحداث تأويلا طائفيا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع ، وذلك على ما يلحظ في بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما رکزه كتاب « فرق تسد » به .



## المراجع

- Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, p. 333-336, 342-345. (١)
  - From Max Weber, Essays in Sociology, edited by H.H. Gerth, C. Wright Mills, p. 196-339. (٢)
  - W. Hardy Wickwar, Modernization of Administration in the Near East, p. 138-139. (٣)
  - Monroe Berger, Bureaucracy and Society in Modern Egypt, p. 126... etc. (٤)
- P. 9. المراجع السابق M. Berger
- |                                           |           |  |
|-------------------------------------------|-----------|--|
| (٥) نقل عن                                | M. Berger |  |
| M. Berger, op. cit., p. 16-18.            | (١)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 16-18. 114-118.   | (٢)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 37-47.            | (٣)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 58-59.            | (٤)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 147-148.          | (٥)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 124-128           | (٦)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 85,               | (٧)       |  |
| M. Berger, op. cit., p. 59, 114-115, 124. | (٨)       |  |
- عل ماضي السياسة . الدكتور حافظ عنيفي. من ١٢٤ - ١٣٧ . (٩)
- مبادئ في السياسة المصرية . محمد علوية من ١٣٤ - ١٤٣ . (١٠)
- عيوب الحكم في مصر . حسن البناوى من ٩٧ . . . الخ . (١١)
- الاداة الحكومية . ابراهيم مذكور ومریت غال من ٢٤٣ - ٢٤٨ . (١٢)
- M. Berger, op. cit., p. 30. (١٣)
- دستور ١٢٩٣ ، صراع حول السلطة . طارق البشري . مجلة الطيبة أكتوبر ١٩٧٢ . (١٤)
- M. Berger, op. cit., p. 13، 33. (١٥)
- Harold Lasky, A Grammar of Politics, p. 397-398. (١٦)
- محمد علوية . المراجع السابق من ١٢٤ - ١٣٥ . (١٧)
- M. Berger, op. cit., p. 33. (١٨)
- يهود ابلاط الربيبة . دراسات فلسطينية (٨٢) . دكتور عل ابراهيم عبد وشيرية قاسمية . من ١٧٦ - ١٧٧ . (١٩)
- صحيفۃ المارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٦٦ . (٢٠)
- صحيفۃ المارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٦٦ . (٢١)

(٢٧) فرق .. تسد ، الوحده الوطنيه .. والأخلاق القومية .. الدكتور دغيم ميخائيل من ١٣ ، اذ ذكر المؤلف ان سعد زغلول هو أول وزير لل المعارف اقى على تمييز نظار من الاقباط للمدارس الأمريكية .

(٢٨) صحيفه مصر ١٥ يناير ١٩٢٨ .

(٢٩) حوليات مصر السياسيه . احمد شفيق . الحوليه الرابعة ١٩٢٧ من ٥١٣ - ٥١٤ ، ٥٩٣ - ٥٩٤ .

(٣٠) الادارة العامة وتنظيمها . الدكتور عثمان خليل عثمان . الطبعة الثانية . ١٩٤٧ ، من ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٣١) صحيفه مصر ١٦ ، ١٣ ديسمبر ١٩٢٤ .

(٣٢) صحيفه مصر ١٦ ، ٢٦ نوفمبر ، ١٩٣٧ ، صحيفه المثارة المصرية ٢١ فبراير ١٩٣٦ .

(٣٣) صحيفه مصر ١٦ نوفمبر ١٩٣٧ .

(٣٤) صحيفه مصر ٧ فبراير ١٩٤٨ .

M. Berger, op. cit., p. 63-66.

Lord Lloyd, Egypt since Cromer, p. 77, 105.

Lord Lloyd, op. cit., p. 105.

(٣٥) (٣٦) (٣٧)

(٣٨) حوليات مصر السياسيه احمد شفيق . الحوليه الثانية ١٩٢٥ من ٢٢٧ - ٢٣٦ .

(٣٩) صحيفه مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٠) حوليات مصر السياسيه . احمد شفيق . الحوليه الرابعة ١٩٢٧ من ٢٧ - ٢٨ .

٨٦ ٨٥

(٤١) حوليات مصر السياسيه . احمد شفيق . الحوليه الرابعة ١٩٢٧ من ٨٦ .

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ - ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ وخاصة صحيفه مصر .

(٤٣) صحيفه مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٤) صحيفه مصر ١٤ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٥) صحيفه مصر ١٩ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٦) صحيفه مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٧) صحيفه الاهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفه البلاع ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ يناير ١٩٢٨ .

وقد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان القاء بمجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٨ ونشر بالاهرام في اليوم التالي .

(٤٨) صحيفه البلاع ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٤٩) يلاحظ أن مجلد صحيفه مصر بدار الكتب ، الخاص بالفتره من يناير الى مارس ١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفه كانت تصدر حسبما يظهر من اشارات الصحف الأخرى . والاعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقطت من المجلد أيضاً الاعداد من ٨ - ١٢ فبراير . وقد أمكن رصد كثير مما أثاره الصحيفه في الأعداد غير الموجودة من تعليلات الصحف الأخرى .

(٥٠) صحيفه مصر ١٣ ، ١٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفه مصر ٢ - ٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٢) صحيفه مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٣) صحيفه مصر ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٤) صحيفه مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

- (٥٥) صحيفه مصر ٢ ، ٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٩ ، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٥٧) حلقات مصر السياسية ، احمد شفيق . الحلقة الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .
- (٥٨) صحيفه كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨ .
- (٥٩) تلا عن صحيفه البلاع ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لعباس محمود العقاد .
- (٦٠) صحيفه كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦١) صحيفه كوكب الشرق ١ ، ٨ ، ٦ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٢) صحيفه البلاع ٣٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٣) صحيفه البلاع ٣١ يناير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد يمد الصحيفه نفسها ٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٤) صحيفه البلاع ١٠ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٥) صحيفه كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الاصرام ٦ فبراير والبلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عبيد وقد هاجمت صحيفه مصر مكرم عبيد بالصلوة ٧ فبراير ، ووردت مقال سنتين هنا بصحيفه البلاع ١٣ فبراير ١٩٢٨ ، وبالاضط اذ سنتين اعطي مقاله رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » منه ثورة ١٩١٩ . يرجع ايضا الى صحيفه البلاع ٣٠ يناير ١٩٢٨ .
- (٦٦) صحيفه روز اليوسفي تلا عن صحيفه مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٧) صحيفه البلاع ٢١ فبراير ١٩٢٨ ، صحيفه كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .
- (٦٨) صحيفه مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٧ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ فبراير ١٩٢٨ . وذكرت كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تلقيا على الكلمات التي القاما موظفون اقباط في حفل تكريم محمود الفلكي انهم يتذمرون دعوى الطلم او الاشتراك .
- (٦٩) صحيفه مصر أول مارس ١٩٢٨ .
- (٧٠) صحيفه مصر ٢٩ فبراير ، ١٤ ، ٥ ، ٢ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
- (٧١) صحيفه مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .
- (٧٢) صحيفه مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٣) صحيفه مصر ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ، ٦ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٤) صحيفه مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٥) صحيفه مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
- (٧٦) صحيفه مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
- (٧٧) كتاب التعليمات لصلحة الاموال المقررة ١٩٢٠ ( طبع ١٩٢٩ ) مادة ٢٨٦ ، صحيفه مصر ٢٧ فبراير ١٩٤٠ .
- (٧٨) صحيفه مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .
- (٧٩) كتاب التعليمات ، المرجع السابق مادة ٢١٦ ، ٢٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ . صحيفه مصر ٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .
- (٨٠) صحيفه مصر ٢٥ يناير ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
- (٨١) صحيفه مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتطرق قانوني وقدى . صحيفه مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .

- (٨٦) صحيفه مصر ١٦ ، فبراير ١٩٣٧ .
- (٨٧) صحيفه مصر ٦ ، فبراير ١٩٣٧ و غيرها من الاعداد اللاحقة .
- (٨٨) مكرر) صحيفه الضياء ٣ بابري ١٩٣٧ . صحيفه البلاغ ١٧ فبراير ١٩٣٨ .
- صحيفه مصر ١٧ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٨٩) صحيفه مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ . ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
- (٩٠) صحيفه مصر ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
- (٩١) القانون رقم ٤٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٦ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٢١ .
- (٩٢) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ٢٢ ، ١٧ ، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ .
- (٩٣) على هامش السياسة ، حافظ عفيفي من ٦٠ ، ٩٣ ، ٩٤ .
- (٩٤) صحيفه مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ .
- (٩٥) صحيفه مصر ٢٣ فبراير . ٨ مارس ١٩٢٨ .
- (٩٦) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .
- (٩٧) «بادى» في السياسة الغربية ، محمد على علوية من ١٧٨ .
- (٩٨) صحيفه مصر ٥ ، ٢٦ ، ٨ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٩) صحيفه مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
- (١٠٠) صحيفه مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ .
- (١٠١) صحيفه مصر ١١ يوليه ١٩٣٦ . ٣ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٢) صحيفه البلاغ ٢١ ، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٣) صحيفه الاخوان المسلمين ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ .
- (١٠٤) صحيفه النذير ، ١٤ ، ٢١ ، ٢٤ ربوع الثاني ١٣٥٧ .
- (١٠٥) صحيفه النذير ، ٨ جانفي الأولى ١٣٥٨ .
- (١٠٦) صحيفه الاخوان المسلمين ، ١٢ ربوع أول ١٣٥٥ ، (٢ يوليه ١٩٣٦) .
- (١٠٧) صحيفه مصر ٣٠ أكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال باسم ابراهيم محمد يازيد .
- (١٠٨) صحيفه الضياء ٣ ، ١٤ ، ١٠ فبراير ١٩٣٧ . خاصية مقالات عبد الحميد حمدى . صحيفه مصر ٦ فبراير ١٩٣٧ .
- (١٠٩) صحيفه مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٦ .
- (١١٠) صحيفه مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ .
- (١١١) صحيفه مصر ٤ يوليه ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ .

جريدة مصر ٢٣ ، ٢٧ يوليه ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ أغسطس ، ٢ ، ٧ سبتمبر  
١٤ أكتوبر ١٩٣٧ . وبالنسبة لوضوح فرثوط فهو أن مستاجر يستاجر قطة  
الخواجة عبد الملاك وأنه اعتدى بالضرب على هذا المالك ، صحيفة مصر ١٣ أغسطس

جمع أيضاً صحيفة مصر ١٦ يوليه ١٩٣٧ .

جريدة مصر ١٩ ، ٢١ فبراير ١٩٣٨ .

جريدة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يوليه ١٩٣٦ ، ١٧ مارس .

موجة أحكام محكمة القضاء الإداري ، السنة السابعة من ١٩٨٤ ، حيثيات الحكم  
٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ يوليه سنة ١٩٥٣ .

موجة فتاوى تسم الرأى ب مجلس الدولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ - ١٩٤٩ ،  
١٨٦ .

موجة أحكام محكمة القضاء الإداري ، السنة السابعة من ١٤٧ ، حيثيات الحكم  
٦١٥ المحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ .

ليواليم غريال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٣٨ .



# الملك وأخلاقه الإسلامية

---



## الملك والخلافة الإسلامية

اُقبل عام ١٩٢٤ على مصر بِدستور جديـد يحدـد من سلطـات الملك وأسـتـبـادـه ، وـيـانـتـخـابـات جـديـدة اـنـتـصـرـ فيها الـوـفـد حـزـبـ الحـرـكـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الـوـطـنـيـةـ وـحـزـبـ ثـورـةـ ١٩١٩ـ ، وـبـمـجـلسـ نـوـابـ دـيمـقـراـطـيـ يـشـارـكـ فـيـ السـلـطـةـ ، وـبـوـزـارـةـ جـديـدةـ كـوـنـهـاـ وـفقـاـ لـدـسـتـورـ حـزـبـ الثـورـةـ . وـبـدـاـ فـيـ الـافقـ أـنـ القـبـضـةـ الـاسـتـبـادـيـةـ لـلـحـكـمـ الفـرـدىـ آذـنـةـ بـالـأـرـتـخـاءـ ، وـأـنـ الـحـكـمـ الـمـلـقـ الـذـىـ يـسـتـمـدـ أـصـولـهـ مـنـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ آذـنـ بـالـانـحـسـارـ لـصـالـحـ الـمـؤـسـسـاتـ الـدـيمـقـراـطـيـهـ الـمـتـصلـلـةـ بـالـشـعـبـ . وـأـنـ جـنـدـورـ الـدـوـلـةـ الـوـطـنـيـةـ التـىـ تـعـهـدـتـهاـ ثـورـةـ ١٩١٩ـ آخـدـةـ فـيـ الرـسـوخـ باـعـتـبـارـهـاـ الـأـمـرـ الـاـسـاسـيـ الـلـازـمـ لـغـمـ النـظـامـ الـدـيمـقـراـطـيـ . وـلـمـ تـكـنـ الـهـزـيمـةـ وـالـنـصـرـ هـنـاـ أـمـراـ حـاسـمـاـ يـقـدـرـ مـاـكـانـ اـرـهـاصـاـ باـسـتـعـازـ الـمـرـكـبـ الـسـيـاسـيـ لـتـحـاـولـ قـوـىـ الـاسـتـبـادـ اـسـتـرـدـادـ سـلـطـانـهـاـ الـمـهـدـدـ .

وـفـيـ خـضـمـ هـذـاـ الـصـرـاعـ وـرـدـتـ الـاـخـبـارـ يـأـنـ مـصـطـفىـ كـمـالـ اـتـاـئـورـكـ قـدـ اـفـىـ الـخـلـافـةـ إـلـاـسـلـامـيـةـ فـيـ تـرـكـياـ . وـعـلـىـ القـورـ فـرـضـتـ مـسـأـلـةـ الـخـلـافـةـ نـفـسـهـاـ عـلـىـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ الـمـصـرـيـةـ . كـانـ الـكـمـالـيـونـ قـدـ عـزـلـوـاـ سـلـطـانـ تـرـكـياـ مـحـمـدـ وـحـيدـ الدـينـ وـفـصـلـوـاـ الدـينـ عـنـ الـدـوـلـةـ وـأـعـلـنـوـاـ تـأـسـيـسـ الـجـمـهـورـيـةـ ، وـوـلـىـ الـخـلـافـةـ وـلـىـ الـعـهـدـ عـبـدـ الـمـجـيدـ كـخـلـيفـةـ مـجـرـدـ كـخـلـيفـةـ يـقـيمـ فـيـ الـاسـتـانـةـ ، مـعـ نـقـلـ عـاصـمـةـ الـحـكـمـ إـلـىـ الـنـقـرـةـ مـرـكـزـ حـرـكـةـ مـصـطـفىـ كـمـالـ . لـمـ اـسـتـشـعـرـ الـكـمـالـيـونـ أـنـهـ حـتـىـ مـعـ تـجـرـيـدـ الـخـلـافـةـ مـنـ الـسـلـطـةـ الـرـمـنـيـةـ فـانـ بـقـاءـهـاـ يـشـكـلـ مـرـكـزاـ لـتـامـرـ خـدـهـمـ ، فـأـلـفـواـ الـخـلـافـةـ جـمـلـةـ فـيـ ٣ـ مـارـسـ ١٩٢٤ـ ، مـعـ نـفـيـ الـخـلـيفـةـ الـمـلـوـعـ وـاـسـرـتـهـ تـخلـصـاـ مـنـ مـكـنـ الـخـطـرـ يـتـهـدـدـ ثـورـتـهـ .

وـأـهـمـ مـاـ يـلـاحـظـ فـيـ هـذـاـ الـأـمـرـ فـيـ سـيـاقـ التـارـيـخـ الـمـصـرـيـ ، أـنـ مـسـأـلـةـ الـخـلـافـةـ الـإـسـلـامـيـةـ لـمـ تـكـنـ تـعـنىـ لـدـىـ الـمـصـرـيـنـ سـلـطـةـ زـمـنـيـةـ مـحـدـدـةـ وـلـاـ نـفـوـذـاـ سـيـاسـيـةـ مـبـاشـرـاـ . وـفـيـ الـعـصـرـ الـوـسـطـيـ اـسـتـقـلـتـ مـصـرـ كـثـيرـاـ مـنـ الـبـانـيـةـ السـيـاسـيـةـ مـنـ

الخلافة العباسية . حدث ذلك أيام الطولونيين ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية . وكان ذلك في بداية الحكم المملوكي لمصر ، نصب الظاهر بيبرس عن واحد من سلاطنة العباسيين نصبه خليفة في مصر ، وبقي الخليفة بمصر على عهد دولته المالكية أقرب إلى الرسم والزخارف التي تحيط عرش السلطان المملوكي دون أن يكون للخلافة أيام سلطة سياسية فعلية (١) . ثم التأمت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد على حكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عانياً في حكمها الداخلي عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أعينة السلطة المصرية ، سياسة وتنظيمها لأوضاع المجتمع المصري . بل ان النفوذ السياسي الذي مارسته الدول الأوروبية واثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق اثر العثمانيين . ومؤدي هذا أن مصر وإن بقيتتابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكومة حكماً مباشرة ولا خاضعة خضوعاً مباشرة للسلطة السياسية للخليفة . وأن الولاء للخلافة الإسلامية في مصر كان ولاء دينياً شبيه مفرغ من الارتباط السياسي بها .. وفرمان تعين ولاء مصر وخديجيها كان أقرب إلى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسي عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية في مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الامة الذي ينادي بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطني الذي يستمسك بالعلاقة بها ، لا ايماناً بالولاء السياسي لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للفحص أجلاء للاحتلال البريطاني . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة وأعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز اهم سخط المصريين في الحماية المفروضة لا في الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطني تبني على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعية الدينية .

لذلك لم يجد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين وأعلن فصل الدين عن الدولة في تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمني . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس في مصر أيدت مصطفى كمال في هذه الخطوة ، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك (٢) . واستمرت نعمات الاعجاب تصدح في الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربي ولخلقه محمد وحيد الدين الذي احتوى بالانجليز . فلما فر إلى مصر شيخ الإسلام التركي مصطفى صبرى وهاجم الكماليين ، اتبرى الكثيرون مهاجمين له انتصاراً للكماليين هجروا «تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب» (٣) . ومن الجدير بالذكر أن شيخاً سلفياً كالشيخ محمد شاكر كتب في «الاهرام» في ٥ ديسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الإسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة ، لأنه لا يمكن الرضاة بأن يظل العالم الإسلامي مرهوناً بارادة

فرد ، ولأن الخليفة لا يجدو أن يكون مظهرا لارادة العالم الاسلامي كله لا منبعا لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية في يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على العكس رحب جمهورهم بتجريده منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرحبيين بذلك . إنما الأمر الذي اهتز له الوجдан الدينى فى مصر ، هو الفاء الخلافة ذاتها كمنصب دينى أو كرمز لجتماع الأفظار الإسلامية . والذى يجدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثه الفاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، أن غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمركز دينى ورمز لجتماع الشعوب ، مما لم يشر بشأنه جديا أمر السلطة السياسية فامين الرافعى يهاجم طرد الخليفة كامر يتعارض مع معانى الاخلاق والانسانية ، ومحمد البناوى يقول ان الخلافة ليست ملكا للاتراك وحدهم حتى يلغونها وحدهم لأنها خلافة المسلمين (٤) . وهذا احتجاج لا يصدر الا عن ينظر للخلافة كرابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التي تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الاهرام التي ايدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة في ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الفاء الخلافة في ٤ ، ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الاخيرة . ولم يظهر وجه للتناقض بين المؤقنين . وكذلك كان الشأن فيما ملا الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم (٥) . وصحيفة «النظام» التي شنت اعتنف هجوم على الفاء الخلافة ، كانت تستند في هجومها على انه يكفى تجريد الخليفة من السلطة الزمانية وأبقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الفاء الخلافة بعد ان أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمانية ولا هي عقبة فى سبيلها . وكذلك كان الشأن في صحيفة «السياسة» المعبرة عن الاحرار الدستوريين ، و «البلاغ» المعبرة عن الوفديين (٦) .

وما كان لأحد أن يسوق منطقا متلقا في هذا الشأن يدافع به عن سلطة لا تتعلق بالحكم في بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . إنما انحصر أمر الخلافة عندهم في زاوية ما هو مشترك بين مسلمي مصر ومسلمي العالم وهو المركز الدينى . وماكتب عن لزوم البيعة التي تمت لعبد المجيد في عنق المسلمين وعدم شرعية خلعه (٧) ، إنما انحصر في المعنى الدينى للبيعة ، تغريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمانية في مصر عن السلطة في تركيا . وكان اول ماناقش به مفكرو الاحرار الدستوريين أمر الخلافة الملغية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية في تقرير نصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، وأشاروا الى سابق تجربة مصر في هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين» ، اذ نشأت المحاكم الناظمة بجوار المحاكم الدينية ،

ويعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الديني ... ولكن الاحرار نقدوا القرار الناري من زاويتين : الاولى ان ترثيا «نسك الان مسلك الثور» في حلب اطعمها الاجتماعية ... بينما مصر «تتلذج الى الغايات التي يتعصبيها زماننا بدون ان يكون هناك فاصل محسوس في التصور بين اي هيئة مدنية وهيبة دينية » ، والزاوية الثانية ان الحلافه امر مشترك بين المسلمين والاتراك : «الام الاسلاميه تتسمى باهداب الحلافه بصرف النظر عن دات الخطيقه (٨) » .

### صدى القاء الخلافة :

ولصر البند المختل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى التهوض ، ادراك قوى - رغم الاحتلال والتاخر - بما تنطوي عليه من فدرات حضارية كامنة او متحركة ، وماتتميز به تجاه الشعوب المحيطة ، ولديها دافعاً لاحساس يأنها رابطة عقد ما ومركز لشئ ما ، وبان تمة «رسالة» او «دوراً» موكل لها . وهي تلتقط من الحاضر القائم ما يدعهم دعواها ، فان لم تجد فيه شيئاً مساعداً وجدت في تاريخها وصيداً لاينفذ في افخاخ المصريين على الاقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية والفكرية في مصر ، والكتها تصدر جمیعاً عن هذا الاحساس المشترك الذي لا يبدوا ان احداً فيها انكره او أهمله . والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفي ، والتفقديون يرونها مركز التقدم المأمول . واذا اختلف المختلفون في تحديد محيط الدارة فهم متتفقون تقريباً على لونها مركزاً للدائرة ما .

وقد تسبّب القاء الخلافة في توهّج الوجدان العاطفي الديني . وانسُطربت المواقف فلم تتبادر سريعاً . ووجد من يؤكد ان القاء الخلافة باطل ، ومن يقول ان خلع عبد المجيد ياطل كذلك وبيعته ملزمة باقية . واعلن بعض رجال الدين في بيان أصدروه ان خلع عبد المجيد غير شرعى وبيعته لا تزال في الأعناق (٩) . وسجّلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل (١٠) . ثم وردت الاخبار ان ملك العجاز الهاشمي حسين ابن على يد عي الخلافة واياخذ البيعة نفسه في فلسطين وشرق الاردن ، فاستغفَرَ هذا الزعم جماع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ، ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الانجليز أثناء الحرب بعيدة عن الاذهان . ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ، ووجد من يدعى أحقيّة ملك الاقفان فيها وهكذا (١١) . فتلاطم تيارات الرأي العام بين الخلافة الملغية والدعوى المزعومة . ولم ينسَ أحمد شوقي في رثائه انتحار الخلافة ان يشير الى ادعىاء النبوة بعد موت الرسول . فيقول :

قلت سمعن بكل ارض داعياً يلعن الى الكذاب او لسنجاج

لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر إسلامي للخلافة في مصر ، وإن يرتفع ملك مصر حليمه المسلمين . نسب استئناف محمد حسين ورئيس الأزهر السابق يقول أن الأمة المصرية هي أهل للخلافة وأحق بها من غيرها «فإن فيها من علماء الدين وطلاب العلم الوفاء عده وفيها الأزهر» (١٢) . وكانت «السياسة» تقول إن صحف أوروبا «تشهد عن الاحتمال الكبير بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع إلى مصر برضاء الشعوب الإسلامية» وإن «ثلاثمائة مليون مسلم يرجبون بقبول الملك فؤاد حليمه للمسلمين» لأن مصر سراج الذكاء الإسلامي (١٣) . تم فاتح آذار ١٩٢٤ مدن لانعقاد المؤتمر الإسلامي هو القاهرة ، لأن المعاوقة إليه تصدر عن مصر ، وإن مرثتها الجغرافي يسهل عقده فيها ، وإن لغتها لغة القرآن وفيها الأزهر (١٤) . وكانت «الأهرام» «عليها إلا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك أن يقبلها» (١٥) . ونشرت صحيفه «مصر» مقالاً لـ محمد عبد الوهادى عمار يقول: «لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد على باشا مبجر مصر والشرق» (١٦) . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كعرش للخلافة حتى لا يخرج منها الدين من مصر . وظهرت مصر كمِدَان انعقاد مؤتمر الخلافة لأنها أكبر دولة دينها الرسمي الإسلام بمنص الدستور (١٧) .

ويهذا يلاحظ أن مجلـل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص في امر الخلافة ، عقدـاً للمؤتمر الداعي لها واختيارـاً لل الخليفة ، كان هذا الاتجاه في الأيام الأولى يتصدر عن أن الخلافة مفهوم ديني لا يرتبط بسلطـة سياسـية . ومصر مؤهـلة للقيام بهذا الدور لـمرثتها الدينـيـةـ المتـازـ ، بـحـكمـ كـونـهاـ بلـدـ الأـزـهـرـ أـكـبـرـ جـامـعـاتـ الـاسـلـامـ وـيـحـكمـ مـاتـضـ مـنـ أـعـدـادـ كـبـيرـةـ مـنـ رـجـالـ الدـينـ . وقد شـارـكـتـ صـحـفـ الـوـفـدـ فـيـ نـشـرـ ماـيـتـعلـقـ بـهـذـهـ الدـعـوةـ فـيـ هـذـاـ النـطـاقـ (١٨) .

### **الملك والخلافة :**

لاشك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذي فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر ما يزعزع البصر لديه – فيما يبدو – ويبعث المرازة أن يضطر إلى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لشتوى الوزارة ومشاركته السلطة . وأصل البلاء عنده كما أظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصري للجماعة السياسية الذي استندت عليه الشورة ، والتنظيم الديمقراطي الذي نادى به . وبمعنى البلاع هو تأييد الشعب في هذين الأمرتين لتوئد .

في هذا الوقت بالتحديد التي الاتراك ببردة الخلافة طريحة على الارض . تحوطها عواطف المسلمين وأنظارهم بالتوقيع ، والخلافة ملقاء تنتظر من يمسكها . وهي طريق لا يأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهي مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم في العصر الوسيط . المدينة الفاضلة للحكم الفردي المطلق . هي المؤسسة القادرة على اكساب الملك شيئاً من التأييد الشعبي ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . اذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والامراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الاسلامية ، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التي زادت كثيراً بعد الغاء الخلافة من تركيا في نظر شعوب الاسلام . ومصر والازهر كفیلان بانجاح مسعاها . وكان الانجليز وراءه في هذا المسعي ضماناً لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير في ارض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم (١٩) .

وقد قواد في البردة الملاقة ضالته ، ولكن في هذا الوقت بالتحديد ايضاً ، لم يكن مطلقاً اليه والإرادة . اذ توقف على ابوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسي والمعرف «منذ بداية حياته السياسية .. معارض للجامعة الاسلامية » . وكان سعد زعيماً للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الرأي العام قادرًا على حمل الناس على الاسترالية في كل ما يصدر عن القصر من مشاريع (٢٠) . اخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملا ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالأزهر ، فاستعمل بكمار رجاله .

وفي ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته ، الفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والامراء وغيرهم من قادة الرأي للبحث في أمر الخلافة . واستندت رئاسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوى من هيئة كبار العلماء (٢١) . وفي ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر مسمى «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» فكان اسمها تصفيفاً لكل ما يمكن ان يجتمع من الالفاظ الباعثة على التوقيس والاحترام . اجتمعت برئاسةشيخ الأزهر ابو الفضل الجيزاوي وعضوية كثيرة منهم محمد مصطفى المراغي رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراعة و محمد على البلاوي ، وعبد الحميد البكري شيخ مشائخ الطرق الصوفية ووكيلى الأزهر السابقين محمد حسين و محمد شاكر ، وفيها مدير و المعاهد الدينية ومشائخ الاقسام بالأزهر وغيرهم . وفيها من المديرين أمين سامي وأحمد تيمور من أعضاء مجلس الشيوخ ، وأحمد خشبة وكيل مجلس النواب ، وعبد الحليم البيلي وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الابوبي والسيد روسيد رضا .. وتولى السكرتارية الشيخ حسين والى مفتىش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة في اليوم ذاته ببيان غایة في الأهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى أصل وضعه أيام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة ان الخلافة «رئاسة

عامة في الدين والدنيا .. والامام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم في حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفي تدبير شؤون الخلق الدنيوية على مفتشي النظر الشرعي ... » وان الامام يتولى الحكم بالبيعة من «أهل الحل والعقد» او باستخلاف امام قبله ، او بطريق التغلب وحده . وبهذا لم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناء السلفي الفديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قرحا . ولم تفرق في شرعية تولى الامام ، بين بيعة تجربها «الصفوة» وبين الحكم الوراثي وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت اسلوب الانتخاب العام .

اما سلطة الامام الدنيوية فقد حددها البيان (لما كان الامام صاحب التصرف التام في شؤون الرعية ) ، وجب ان تكون جميع الولايات مستمدۃ منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية امراء الاقاليم وولاية القضاة وولاية نقياء الجيش وحمة الشغور ...) وهي سلطات كاملة على الادارة والجيش تجانب الفكر السياسي الذي انبني عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من ان جميع السلطات مصدرها الامة وان الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامامة ، اي خلع الخليفة . فهو ينحل بزوال المقصود من الامامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الامة : او متى وجد من الامام ما يوجب اختلال أحوال المسلمين .. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، اسقاطاً للدعوى بقاء انشغال الخلافة بعد المجيد . وقالت انه اذا كان الاتراك قد احدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية اصلا ، لانها كانت مجرد عن السلطة الزمنية منذ توليتها ، والدين لا يعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ في الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامي القانوني ) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير امور الدين والدنيا . والنتيجة ان ليست له بيعة في اعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى التند الرابع عشر من بيانها الذي يعلن الدعوة لعقد مؤتمر اسلامي بالقاهرة تحت رئاسة شيخ الازهر يحضره ممثلون لجميع الامم الاسلامية «ليبحث في من يجب ان تنسد اليه الخلافة الاسلامية ...» وحدد للجتماع شهر مارس ١٩٢٥ (٢٢) . وشكلت الهيئة مجلساً ادارياً للمؤتمر وسكرتارية عامه له اشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بـدا تكوين لجان فرعية الخلافة في المدن والاقاليم ، فظهر بذلك ان ثمة «تنظيم» جديداً يعمل على الانتشار وتكون الفروع له ، وهو تنظيم ديني سياسي وفقاً للمفهوم الذي أكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيلاً لوزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلاً للديوان الملكي .. وقد اکثر نشأت من الطواف بالأقاليم للدعوة لل المؤتمر وتكون لجانه واجتمع «علماء الدين في طنطا والاسكندرية وتابع

اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن .. (٢٣) . ويحكي عن الشيخ الطواهري انه رئي تأليف لجان الخلافة في أنحاء مصر لترويج للمؤتمر وتنقذ قراراته فيما بعد ، كما رئي أن يكون «الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين انفسهم .» بل فلتعم ادارة الازهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الازهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التي تقع في مناطقهم .. (٢٤) وكان الطواهري شيخاً لمعهد اسيوط فالقيت اليه مهمة تأليف لجان الصعيد من بنى سويف الى أسوان . وكان له وكلاء في كل مديرية يعاونونه في تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن . (٢٥) وأامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية في الغرب على ماسنجلات الصحف وقتها ، حتى قرئ مرکزى دسوق وتفر الشیخ في شمال الدلتا . (٢٦)

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخلافة في مصر» يرأس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوي رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرتير شيخ الازهر ودو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على مادلت عليه صحيفة «السياسة» (٢٧) . وظهر أول اعداد المجلة في اكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه ان غاية المؤتمر وضع «قواعد حكومة اسلامية مدنية واختيار خليفة وامام المسلمين» . واطرد صدور المجلة شهرياً حتى العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة اعداد أخرى حلال عامي ١٩٢٥ - ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريباً في رشيد رضا والمنياوي والى عبد العزيز الاشraf وعبد الباقى سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة: سياسية ترمى الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيان «المؤتمر العلمي» .. بمثابة النهاج السياسي المستهدف فكراً و عملاً . وكان تأليف اللجان استهدافاً لبناء تنظيم سياسي بمستويات متصلة من المجلس الادارى للهيئة الى المديريات والمراکز والقرى فضلاً عن المدن ، لتنظيم ما يمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكداً للدلالة السياسية للهدف المرجو .

### **حكومة الوفد والخلافة :**

منذ ظهر بيان «المؤتمر العلمي» .. بمفهومه السياسي عن الخلافة بدا الرأى العام يتشكل في اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة في زعمها شرعية خلع عبد المجيد (٢٨) . كما ظهر من قبل من يدعوا للتوريث في تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بايجاد الخلافة على ارض يسيطرون عليها ، وإن الواجب عدم التسرع في

الاقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية «ان مرکزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية ..» (٢٨) . كما ظهر من ينادي باهتمال فكرة الخلافة اصلا يقوله «الله .. لا خلافة .. ولا خليفة ..» (٢٩) . على ان هذه المعارضه لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبعد أن كان ثمة نوع من التبويه بـ صنعت الهيئة ، فقد تكونت من أسمتهم «أنسياسة» فيما بعد بموقفها المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أيدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبـ الامر للبعض كانه نفحة من النعم ما ثبت ان تذوى (٣٠) .

وبالنسبة للوفد ، فقد لقى الغاء الخلافة لدى جمهيره الصدى نفسه الذى لقيه لدى جماهير الرأى العام . وذلك في الأيام الأولى . ويبعد أن الامر اعتبر وقتها فورة عاطفية لاتلبث ان تهدأ ، وأنها أمر ديني يصعب ان يتبع عنه امر سياسي . والحاصل انه في الأيام الأولى . لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد لقى بالخلافة في الساحة المصرية في أيام انتشار تاريخي حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولى الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية . التي ساد فيها الوفد وشاد ، فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعي الخلافة على الطريقة المنتشرة . وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دفاعا عن الخلافة (٣١) .

ويبعد ايضا ان الوفد - رغم وهج الانتصار - لم تعش عيناه عن رؤية ما يمكن ان يكون بصيغة من الخطور ينحو في المستقبل . وهو حزب يعلم جدا ان مصدر قوته الوحيد هو جماهيرته التي صعدت به الى الحكم . وقد ولـى الحكم بمدد البصر والساعد الى مقاييس السيطرة عليه . قوى الرجال في ذلك بفضل هذه الشعوبية . على أنه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتيحت معالها بعد في اطار الوضع الجديد الذي لم تمضي عليه اسابيع . في هذا الاطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

أولا : ساهم كثير من كتاب الوفد في النعمة السائنة عن استنكار الغاء الخلافة ، وابدوا تشاطئ كبار العلماء في اعلن خلو منصب الخليفة وسقوط بيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الطامعين فيها (٣٢) . ويبعد أن الامر يعالج بحس وطني مصرى . فلا مصلحة لوطنى ينادي بالاستقلال . ويكافح من اجله في ان تقسوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتهي للدولة أجنبية بغير أن تقوم جرعة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهى علاقة تتضمن نوعا من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسى . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها ، اي معاشرة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا . ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد

حسين عن سعد زغلول من اعلام شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقي تماماً أن يعارض الوفد - أو بالأقل يمتنع - من قيام الخلافة في خارج مصر .. حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط «الهيئة العلمية ..» باعتباره يساهم في تحقيق نظرته السابقة . وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية في الدولة امسك الوفد اعنتها اخيراً ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء ، او التأثير فيه دفعاً ومنعاً . ثبتت «البلاغ» تقول «ان مسألة الخلافة بمصر هي في أيدي أوليائها الطبيعيين ..» (٣٣) ، وذكرت انها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى احكام الشريعة ، والعمدة في ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعه مقام ، وبما هي اهل له من الثقة في اخلاصها ونزاهاتها .

وإذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم  
نفوذ مأمول من حلال أجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط  
جماعة الشيخ أبي العزائم ، لأنه نشاط غير متصل الروابط به ، دولة او  
حزبا ، وهو نشاط تنظيمي له اتصاله بالاحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة  
الخلافة خارج مصر ، على ماستريجء الاشارة اليه فيما بعد (٣٤) .

ثانياً : لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك ، ولا تجاه مسامي الأمير عمر طوسون المناويء للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر أن الحزب لم يشأ ان يتبعه الأمور باتخاذ موقف فاطح في الامر . وعلاقة الوفد بالملك في إطار السلطة الجديدة لاتزال جديدة ، ومسألة الخلافة لاتزال هائمة .. فترك الأمر على سياقه لمنابر غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون ان تدلل قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد في الامر ، ودون ان تتخذ موقفاً قاطعاً بشأنه . وقد عمد الاحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وحر الوزارة لاستخدlio موقفاً صريحاً في امر الخلافة والمدعوة لمؤتمرها في مصر ، قبل ان يصدر بيان «الم الهيئة العلمية ...» ، «أن الحكومة المصرية لم تبد رأياً الى اليوم ، وقد كان حقاً عليها ان تبدى رأياً غداً صدر قرار اتفاقه ...» وهى «لاتزال في حرية ...» (٣٥) ، فلم يتوتر هذا الوحر في الوفد وورارته .

ثم كان ان اتجهت انتظار كثيرة الى الامير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للإسلام ، كجمعية تضامن العلماء ونجان أبي العزائم (٣٦) . ولذا نشاط الامير ، واراد هو بما له من نفوذ الامارة ، ان يحاول وخر الحكومة الوقدية ايضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الاحرار .. فارسل خطابا رسميا الى سعد زغلول في ١٥ مارس يشير فيه الى اقتراح بعقد مؤتمر اسلامي ينظر مسألة الخلافة ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا «فما هو رأى الحكومة في ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر مصر» . قرد عليه سعد في ١٨ مارس بمحاجب اشده بالصمت يقول «الشرف بأن أبدى اني عرضته على حلالة الملك

الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التي لها علاقة بشخصه الكريم ؛ وسائله سموه ما ألقاه من جلالته في هذا الشأن» . وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الامير (٣٧) . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . وما يستتبع من هذا الجواب الصامت ، وعي سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ إلا من القصر وأنه لا يزال في دور المراقب . وعبيشا حاول البعض حمل هذا الجواب على أن أمير المؤتمرون في ذمة الحكومة و «اعنسية زعيم الأمة» (٣٨) . على أن محمود عزmi قد علق على جواب سعد محلرا ابنه من أن أمير الخلافة لا يتعلّق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلّق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذي تحظر المادة ٧ منه على الملك أن يتولى أمراً بجوار ملك مصر بغير رضاء البرلمان ، وسأل سعداً «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مصرية» (٣٩) ، وسكت سعد هنا أيضاً سكتة الانتظار .

ومايكشف موقف سعد غير المعلن ؛ هو ما حكاه أحمد رمزي عضو مجلس النواب ، اذ ادرك الحاكي أن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالاً لسعد في مجلس النواب في ١٤ ابريل يطلب اليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعي ، فأجابه سعد جواباً خاصاً (في غير الجلسة العلنية) بمحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، يان قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «مايكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة ، ويكفل اهمال هذه الفكرة» (٤٠) .

ثالثاً : لم يطل الانتظار والتربّب . فقد واجهت الوزارة في سعيها للسيطرة على أجهزة الدولة عقبات كثيرة . واشتهد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطاني . وليس هنا مجال التفصيل في هذا الشأن (٤١) ، ولكن تكفي الاشارة الى ان هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم في اواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . ومما تفيد الاشارة اليه في هذا المجال ، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع ان يقبض على كثير من اعنة السلطة . ويحكي أن سعداً لما سافر الى لندن لفاوضة ماكدونالد في صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطاً بنطاق من جواسيس الملك (٤٢) ، وأن كثيراً من أجهزة السلطة ورجال الادارة كان على علاقة مباشرة بالسرای ، وأن الملك احكم علاقته ببار رجال الأزهر ، واستطاع رجاله أن يحرکوا طبة الأزهر في مظاهرات ضد حكومة الوفد في خريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محرك الدعوة للمؤتمر الاسلامي للخلافة على علةة مباشرة بالسرای رغم كتمان هذا الأمر (٤٣) . وأن حكومة الوفد لم تكن تملك ازاءها شيئاً جدياً .

و ضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة أن مسألة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بيانها ، وليس مجرد مؤتمر يرجأ انعقاده أو لا يرجأ ، ولكنه كما يحكي عبدالقادر حمزة صاحب البلاغ «ووجد في البلاد فجاة

شيء سمي (الجان الخلافة) وعرف أن هذه اللجان تجد تعصيدها من بعض الدوائر. يقصد الملك، لأن بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها . . . (٤٥) . أدرك الوفد اذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السرائ الحسابها لتواجه به الوفد في ضراعتها على السلطة . والخطورة أنه تنظيم سياسي يبني باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الأزهر .

وكان سعد - في البداية قبل تشكيل اللجان - قد قابل الملك وسأله رأيه في نقل الخلافة إلى مصر . وذلك على ما ذكر سعد في جواهرة لعمر طوسون في ١٨ مارس ، فادلى الملك المزوف عنها حسبما حكى لأحمد رمزي جوابا على سؤاله في ١٤ أبريل (٤٦) . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسي ، لجا إلى حنته المعروفة ليتخد في الأمر إجراء يشل به فاعلية الملك . ويقطع من صلاته بموظفي الادارة الذين يعاونوه على تأليف اللجان . واستبدل حرس الملك على أخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معا . أعاد سعد سؤال الملك فابدى الأخير كراحته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في أنحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السرائ «ويوعزون لرؤساء الأزهر بتائيدها والأخذ بيدها . . . فقال جلالته انه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول » . فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد بنشروراً لموظفي الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بذلك اللجان . يذكر عبد القادر حمزة «ومن الحق ان المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضاً ان يقىل ان المساعي الخفية فعلت فعلها هي أيضاً من جهة أخرى ، لأنها اجتهدت في ان تعرقل مفعول المنشور وتوصلت الى ذلك في بعض الاحوال . . .» (٤٧) . وقد اعترض يخصوص الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة، اذ تذكر «السياسة» إن حكومة الوفد رفضت أن تجعل للجان صلة بالادارة، فبدلت بذلك على أنها لا تزيد أن تكون لها اية صفة سياسية (٤٨) .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الواضحة في ادراك المرامي القريبة والبعيدة لهذه المحاولة ، وبتعبير عبد القادر حمزة «منذ ذلك الحين شعرت الوزارة ، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعدد المعدات للوقوف في وجهها لاسقطها واسقاط الحكم النيابي يوماً من الأيام . . .» ، ثم أشار إلى دور نشأت باشا الذي كان وقتها وكيلاً للأوقاف . ومحركاً لمن ينشطون في تكوين اللجان ولمن يشرون طلبة الأزهر على الحكومة . فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور تقل نشأت إلى وكالة الديوان الملكي . مع اعطائه لقب (رئيس بالشياحة) . وأقضى هذا الأمر إلى فراغ دستوري بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته محرحاً بأن هناك «دسائس وأيدي خفية» ت يريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفدين تهتف مهددة الملك «سعد أو الثورة» . فتراجع الملك معتبراً بحق الوزارة الدستوري في المواجهة على تعين موظفي (البيرة) واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعين نشأت .

- والخلاصة أن الوفد نظر إلى فكرة الخلافة وإلى بيان «الهيئة ... كفورة لتأثيث أن تهدأ . ولكنه كان حذرا من جهة الملك ، وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك أو يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة أبي العزائم . «فالمعنى الذي كانت تنظر إليه السعادة إليه في لجان الخلافة وفي غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفو فيه . وهذه القوة إذا وجدت قد تكون يوما من الأيام خطرا على سلطة الأمة أي على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب . » (٤٩) .

### حزب الملك والأحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . واتت وزارة «ملكية» يرأسها أحمد زبور ويحركها اسماعيل صدقى وزير الداخلية بها ، ويؤيدتها الأحرار الدستوريون كرامة الوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الغوران العاطفى الذى نجم من الغاء الخلافة قد هذا وبدا ينحسر ، ثم ترك اهتمام الرأى العام فى الاحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات أخرى ، والانشغال بالحركة الانتخابية . وترك اهتمام الملك والأقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالاعتصام بالانتخابات تزييفاً وأكراها للناخبين واضطهاداً لانصار الوفد . وبدا أن هذه هي المهام العاجلة ، وأن مسألة الخلافة تحتاج إلى وقت قد يطول نسبياً ، بسبب كونها مسألة تشتراك فيها الشعوب والحكومات الإسلامية الأخرى التي أبدى الكثير منها التلكؤ أو الامتناع من بنية قواد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدأ ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رأى فيه إمكانية تفجير الحكم الدستوري النبائى . وقد أمهد مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الأدارى «للهميطة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» وقد في ١٧ يناير تأجيل عقد المؤتمر عاماً ، وبرر التأجيل بما يشغل مصر من أمر الانتخابات وبما شعب من حرب في الحجاز بين الملكين سعود وحسين لا يعلم متى تنتهي . (٥٠)

وجرت الاحداث المصرية فى سياقها المعروف ، فجرت الانتخابات واجتمع البرلمان فى ٢٢ مارس واكتشفت الحكومة ان اغلبية النواب الجدد من الوفد ؛ اذ انجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والأحرار للرئاسة . فصدر مرسوم ملكي بحل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النباتية من الناحية العملية . وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركون فى وزارة زبور ؛

اذ دخلها فى ١٣ مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب ووزيراً للحقانية ومحمد على علویه و توفيق دوس من اعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «المكين» والاحرار في الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على أنه لم يمض وقت طوبى حتى بدا الشعف يظفر في داخل التحالف بين المكين والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة في يديه وحده . والملك كركيزة الحكم الاستبدادى وكمؤسسة راسخة الجذور في الایمان بالحكم الفردى المطلق لا يقبل تحالفاً دائمًا مع أحد ولا مشاركة من أحد له في السلطة . فبدأ يحاصر الاحرار حرباً ووزراء .

يدرك الاستاذ الرافعى أنه في هذه الفترة «استغل نفوذ السראי في التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات في جميع دوائر الحكومة . . .» وأن السلطة قد تلقتها السrai والوصوليون من طلاب الحكم ، وأطلقت يد الادارة في الصيف والتنكيل ، (٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمى بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا أقل من شهر حتى كان ماكنت أخشا ، وظهر لى اتنا لستنا وزراء بل إننا براود سوقنا عند الاقتضاء الى مالا يود الرجل الشريف» (٥٢) ، وهكذا ظهر للاحرار في أقل من شهر انهم ليسوا مشاركين في السلطة ، وان ماظنوه تحالفاً في الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة أخرى ، فان الملك عمل على ما يشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد أن الحكم من خلال الدستور يستوجب أن يضمن لنفسه أغلبية مؤيدة في مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الفشان الا من خلال حزب يناصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل ان تنافسه فيما بعد على حصة أكبر مما يريد في السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذى ظهر في تلك الأيام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل ان يكون حزب موازنة لصالحة القصر في البرلمان . وبما تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت - محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التي عرفها تكوين تلك اللجان ، اي بالطريق الاداري ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبما ينوط بالجهاز الادارى في المدن والاقاليم اجراء الضغط والاستعمال لتجنيد الاعيان فيه . وكان نشأت «يتصل برجال الجيش التقاعدين ويرجال الدين للانضمام الى الحزب وتعزيزه .» (٥٣) . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد» . واذا كان الاحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امتعاض ، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل . فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل ، بل عمل على تكوينه على حسابهم بضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبما للاحرار أن الملك يستقل بالسلطة من دونهم ، وأنه يدعم حزبه ليرث به عصبياته فى الأقاليم ، توطة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة . ولم يكن طمعه فى الخلافة واضفاء طابع الدين على حكمه أمراً بعيداً عن الاذهان ، ولم تكن صلاته بتبار رجل الأزهر

وشيوه مما لا يشير انحدر والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذى يمثله الوفد) ليقعوا فى طفيان آخر شر منه (٤٥) . يتصلون به او كما تذكر «البلاغ» يخشون مايسونه بالوطنية المطرفة والاستبداد الملكي وانهم أوزعوا الى من يتصلون به من مراسلى الصحف البريطانية ، بنقد الملك وان حالة الفخر الملكي قد مسارت كحالته أيام الخديع اسماعيل (٤٥) .

في هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبدالرازق عن «الاسلام وأصول الحكم» في ابريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل في مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبيء عن ان الخلاف بدا قبل نشر الكتاب ، خلافا حول نصيب كل منها في الحكم ، وحذرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذي يريد فردية خالصا . انما الاكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل ان الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشريك له في الحكم وقدفهم بتهمة الانحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرازق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمى لما تلها «دون ان يصرح بالرقص» في تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعى ، وذلك في سبتمبر ١٩٢٥ . وانقسم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم في الاساس انهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التي تبناها اللورد اللنبي والتي انتجه تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار في انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدى ، قد ادت بالانجليز الى أن يميلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستورى في الحكم كرئيس للدولة فأفسحوا له في العمل . واسهم في ذلك انهم كانوا يقفون وراءه في مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجع الوفد ثانية في انتخابات ١٩٢٥ ، سحبت الحكومة البريطانية اللورد اللنبي من مصر فاستقال في مايو ١٩٢٥ وترك مصر في منتصف يونية ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا في اكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار . ثم كان كتاب الشيخ عبد الرازق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الاحرار في الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز ان يقروا ضده او يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف الاحرار الدستوريين من مسألة الخلافة فور الفاء الاتراك لها فى مارس، ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسي العام ، الذى تتخلص وقتها فى عدائهم للوفد وهزيمتهم أمامه فى الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقا للدستور الذى ساهموا فى صياغته . وكان الاحرار وقتها يتلمسون السبيل لاعادة صياغة موقفهم السياسى بعد أن غدر بهم الدستور ،

فتح مفاليق الحكم لخصومهم الوفديين في هزيمة لهم استشعرواها هزيمة تكراء .

ولم يمض على الغاء الخلافة يوم واحد حتى التقى هذا التحبيط عسى أن يكون لهم منه فائدة ، فبادرت « السياسة » بمحاجمة قرار الغاء الخلافة هجوما منها على « مسلك الثورة في قلب الانظمة الاجتماعية » . وأكملت أن حق المسلمين في الخلافة مفتوح بعد أن أسقط الاتراك حكمهم فيها ، وأن ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم مؤتمر قريب ، وأن يبادر زعماء الاسلام في كل قطر بتاليف هيئات غير رسمية تتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتلقون على موعده مكانه . ثم خطت خطوة أخرى باقتراح عقد المؤتمر في مصر بدعة رسمية توجه له .

ولا يظير من ذلك تله ما يشير إلى أن الاحرار كانوا يقترحون أمرا لصالحة الرأي وأطماعها ، وفد كانت معظم المنابر تعنى الخلافة باعتبارها مؤسسة دينية ورمز للجماعة الاسلامية ، ولكن المهم أن الاحرار ، بهذه المبادرات : كانوا بعيدين نوعا ما عن الموقف الذي اتخذه بعد ذلك عام عندما نشر كتاب الشيخ عبد الرزاق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والهم أيضا انهم في هذه الفترة الأولى ، اقتربوا من الامساك بالعنصر السياسي للخلافة فيما يتعلق بصرائهم مع الوفد حزبا وحكومة . فبعد أن اقترحوا تاليف الوفد غير الرسمية لينعقد بها المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية في الأمر لأنها حكومة اسلامية دينها اسلامها ، وذلك في صدد تأليف سعد زغلول على سكوته تجاه هذا الامر ومحاولته لاظهاره بمظهر المقصري فيه . وحاولوا ان يستفيدوا من رصيد السخط لصفاته ، كمال وتهجهه الى سعد الذي كان يتمتع بشقة جماهيرية كبيرة « لعل أكبر دروس تتعظ به هو انسياق الشعب في الثقة بفرد من افراده واعلائه مرتبة متى وصلت اليها الطبيعة البشرية قل ان تقدر على ضبط حواسها . » (٥٦) .

### كتاب على عبد الرزاق :

للدكتور محمد عماره دراسة وافية عن كتاب « الاسلام وأصول الحكم » والحركة التي فجرها على المستويين الفكري والسياسي (٥٧) ، مما لا وجه معه لتكرار تقصيها الان في نطاق ما يمس « حركة الخلافة » المعروضة .. وللكتاب ، مسبوبيان من التأثير ، المستوى الفكري المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسي المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وافتتاح سعيه لتولي الخلافة . وكان تأثيره خطيرا على المستويين جميعا . وقد كتب أيليا خادوري في دراسته عن « مصر والخلافة ١٩١٥ - ١٩٥٢ » (٥٨) ، ينكر على الكتاب اي دافع فكري ويحمله

إلى مجرد سلاح وقتى في معركة الاحرار ضد الملك . والحق أن الكتاب كان سلاحا في هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقدير ذلك لا يكون يكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط . ولكن يمكن أيضا باستشراف الآخر الفكري الخطير الذى رسخه الكتاب في اجيال من المصريين ، تجد فيه دليلا من أهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات «المعاصرة» لآخر ما ، ليس من شأنه أن يتعارض مع نفوذه الفكري العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الآخر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ أبي العزائم اهترافا بالخلافة واتكالا لحق الملك فؤاد فيها ، وما يشفي منطق خادورى في هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكي وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لايزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولايزال يدور في الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب في الأساس على محورين ، المحور السياسي المباشر وهو ما أكسب الكتاب ملائما حاذقا ، اذ وجه سهام القول في شجاعة كبيرة ضد النظام الملكي الاستبدادي وضد ذلك « الذى يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ولا يستقر الا فوق أنعاقهم ...» ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته .. الخ . والمحور الثاني هو الفكر الهداف الى نصل الدين الاسلامي عن أنظمة الحكم . وقد لاحظ الاستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابه تناقض في التصميم الفكري له ، من ناحية محاولته انتكار ان النظام الذى وجد في عهد الرسوبن كان نظاما سياسيا مع الافتراق بما كان للرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى أن المنهج التاريخي العلمي قد افتقد بما يعنيه من « حرص على ادراك علاقات الظواهر بعضها بالبعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنية في المجتمع بعضها بعض وتجعل منها جمیعا مع قاعدته المادية كلا واحدا .. » (٥٩) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، انه بيان لفكرة الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضي بحث هذه المسألة لا في ضوء السياق التاريخي ، ولكن في ضوء المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية ، وهي القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الامامة العامة و الخلافة » والنصوص التي تساق لا تفيد بالزروم وجوب نصب الامام (٦٠) . والسنة ( وهي كل ما ثبت عن الرسول من قول او فعل او تقرير مقصود به التشريع والاقتداء ) لم تتعرض للخلافة ولا امكن للعلماء أن يستدلوا منها في هذا الباب على شاطئه ، والأحاديث التي تساق عن البيعة والأمامية لا تفيد وجوب « الامامة المذهبى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الامامة عقيدة شرعية وحكمها دينيا ، والتحلث عن نوع ، لا تفيد التزاما به (٦١) .

واما الاجماع ( وهو اتفاق مجتهدى الأمة في عصر ما على حكم ) فقد شكل الشيخ في انعقاد اجماع على وجوب نصب الخليفة ، اذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الاسلامي يعرف خليفة الا وعليه خارج ، فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفید حصول اجماع صريح او سكتي ، فيصعب ان يعتبر اجماعا صحيحا باعتبار ما يمكن ان يكون حدث من اكراه يعيّب الرضاة ويخل بالاجماع ، والخلافة قامت على القسوة المصادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة الا الرماح والسيوف (٦٢) .

فلما بدأ الكتاب الحديث عن نظام الحكم في عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد (٦٣) . ودار بين مسارات الرأي والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال انه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة انما وجدت زعامة الرسالة فقط ، ولقامتها سلطان الملك ، وقد انشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وان كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك في الحقيقة ، والفرآن يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذي هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف في صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل أن الكتاب اذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق في الجانب الفقهي منه على حساب الجانب التقليدي ، وتحولت بذلك الاحداث من مادة تاريخية الى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وترتبط سياقه ، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخي من الواقع ولكن لتأويل الاحداث تاوياً فقهيا . فاتكر حقيقة ماطحة هي ان ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاما سياسيا .

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفي كون الحكم نائبا عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة «الخلافة» وتوجب بناءه ، كما انه يحاول أن ينفي وجوب بقاء أسلوب الحكم الذي ارتبط تاريخيا بفكرة «الخلافة» ، وهو الحكم الفردي المطلق ، فقال انه اذا كان ما رواه الفقهاء عن الامامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة - من ان اصلاح الرعية يتوقف عليها - كان صحيحا ما يقولون ، ولكنه لا يصح الا بالمعنى المطلق للحكومة في اي صورة « مطلقة او مقيدة »، فردية او جمهورية ، استبدادية او دستورية او شورية ، ديمقراطية او اشتراكية .. اما اذا ارادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون بدلilهم اقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة .. (٦٤) . ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح «الخلافة» هل يقصد فقط نظاما للحكم يتبع للحاكم سلطانا فرديا ، أم يقصد نظاما للحكم يتنبئ بالشرعية الاسلامية ، أم يقصد الجامعه السياسية المسلمين عامة . اي الجماعة السياسية التي تقوم الدولة في نطاقها . فان كان يقصرها على المعنى الاول فهو لم يوضح ، وان كان يقصد كل معانيها فقد كان دليلا اقصر من دعواه ..

وقد ووجه الكتاب بعاصفة من النقد ، كانت اهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت «حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام واصول الحكم » : وحيثيات حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين (٦٥) ، فضلاً عما امتلأت به الصحف والدوريات التي هاجمت الشيخ (٦٦) . واهم الردود ذات الدلالة في سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث ان الشيخ كان واحداً من أنشط الدعاة مؤتمر الخلافة في مصر وقتها . وائف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق : بلغ نحو ٤٥ صفحة ، وكان يعارض كتاب عبد الرازق سطراً بسطراً تقريراً .

ويظهر انه لا يكاد يكون خلاف بين الكتاين في وجوب وجود الحكومة كضرورة للعمان ، فضلاً عما يوجد من تصوص شرعية وما يمكن تأويله من آئي القرآن وأحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو في هنا النمط من الحكم الذي اصطلح على تسميته تاريخياً « بالخلافة » ، وهو الحكم الفردي الذي يتقييد باحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب اشراق » في ١٢ سبتمبر أن الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهريين - يكمن في انه يرى أن يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وان الشعب حق الرقابة التامة عليه وخلقه ، بينما يرى معارضوه أن حكومة الاسلام يجب أن تكون فردية في نظامها وأنها ان بدات بالانتخاب فليس بهذه الا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لابد لامة الاسلامية من حكومة يرأسها حاكم ، وكونه واحداً يدل عليه احاديث كثيرة .. » ، « فلا تصح اقامة الدين الا بالاستناد الى واحد او الى أكثر من واحد ، فاذن لابد من أحد هذين الوجهين ، فان الاثنين فصاعداً بينهما او بينهم ما ذكرنا ( اي الاختلاف ) فلا يتم أمر البتة » ، فلم يبق وجه تم به الأمور الا الاستناد الى واحد فاضل عالم حسن السياسة فوي على الانفاذ ، الا أنه وان كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والاهمال منه اقل منه مع الاثنين فصاعداً .. » ، والبلاد التي لم يقم فيها حكم الواحد فد ذهب الدين في أكثرها (٦٧) . ثم يؤوّل تصوص القرآن التي توحى بعدم التفرق والاعتصام بجل الله ، يزورنا مؤكداً هذا القصد ، « الحاكم الذي وجب على الامة أن ينصبوه ليقوم نائباً عنها في أمور دينهم ودنياهم واحدـ لا أكثر » . فذرج بهذا بين وحدة الجماعة او وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، رقم عدم التسلام . ثم أطرب في ايراد الأدلة العقلية التي « تدل على ان الخليفة لابد ان يتكون واحدـ » ، « وأن الاحاديث دلت على أن الحاكم لا يكون الا واحدـ » . وهي احاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فرداً . « ان سکوّة في الدنيا لا يكون لها الا رئيس واحدـ والا اختل نظامها » . وبحدد نظام الحكم في الخلافة بقوله « حكومة يختار ورئيسها من الامة وهو الامام العام

والخطيبة الأعظم وتعطيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية ... » (٦٨) .

وقد أثير عن هذا الفهم السياسي للخلافة من جانب الداعين للمؤتمر ، لا في مواجهة من ينكر الخلافة أصلاً كالشيخ عبد الرزاق ، ولكن في مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيابي ديمقراطي ؛ فكانوا يتهمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاماً أوروباً غريباً عن الإسلام (٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرزاق ساكناً تجاه هذه الأعراض ، فكان يكتب في « السياسة » يدفع عن موقفه الفكري الهجوم ، ويذود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الشرير على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئاً بسيطاً مربكاً لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بدأه مع الشيخ في معركته هذه ، سيما بعد ما صنع الملك معهم بأخراجهم من الوزارة وأنهاء التحالف بينهما . واندفع متظفو الأحرار ومفكروهم في مساندة الشيخ بما يملكون من الثقة وما يملكون من أدوات الجدل والمنطق (٧٠) .

### الوفد والكتاب :

أما الوفد ، فقد كان يعاني منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة أيام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسي المركز عليه ، ومع تقديم بعض من أخلص قادته إلى المحاكمة في قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يرافق الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منها خصم له فلا يأس أن يستند العراك بينهما ، ولم يقم تحالفهما إلا على ضريبه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلاً كائناً لائقاً على الوفد ، وهذا يكسب خصومتها حدة خاصة ، فضلاً عن نون الأحرار حرياً ينافس الوفد على السلطة .

ولم يشا الوفد مع بداية ظهور « الإسلام وأصول الحكم » أن يدخل معركة سياسية إلى جانب أعدائه التقليديين الأحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الآخر . وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف . والحق أنهم شربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع ، واشتد ذلك منهم إبان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر في بداية حكم الوفد إلى حد أنهم داعبوا الجانب السياسي للخلافة ؛ وهي القضية ذاتها التي تثور اليوم . ثم أن اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيفوز الأحرار تجاه الملك بغير عائد يعود على الوفد . والراجح أن مصلحة الوفد كانت في تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من

المتصارعين صاحبه ولضعف احتمال رأب الصدع بينهما . على انه كانت للوفد اشارات يبدو منها ان يابه تجاه الاحرار ليس محكم الاقتصاد .. وان ثمه املا لديه في تقارب يتم منهم اليه . على اساس احترام الدستور والعود للحياة النيابية . ومع كل الاحتمالات لم يكن الوفد صالح في ان يفسر موقف الاحرار على انه استشهاد لهم على أيدي الاستبداد ذفاعا عن الحريات . فضلا عن كون ذلك في نظر الوفد غير صحيح . ويجب ان تكون الحصيلة لصالحة لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد ان يدخل معركة « الاسلام وأصول الحكم » على المستوى الفكري الديني لها ، وكان ثابت العزم في عدم التورط في صراع له بالدين وجه اتصال ، حذرا في تفاصي موقف يثير بينه وبين خصمه أيها من قضايا الدين ، او يستخدم فيه الدين ضده او يتحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات اهداف سياسية محددة ، فهو يتقط من اية مسألة جانبها السياسي وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان في ذلك حريصا الا يكون بينه وبين جماهيره وباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة « الاسلام وأصول الحكم » جانب الدفاع عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، ورک على ناحية الحقوق الدستورية في هذه المسألة . واذا كان الشيخ عبد الرزاق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان مسلك الوفد العملي يصدر عن الالتزام بهذا الذي دعا اليه الشيخ . ومراعاة للجانبين سالفى الذكر يمكن تبعي موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد اولا - قبل محاكمة الشيخ - بعض هجوم على الكتاب وما اثار من مسائل دينية يجب الا تمس ، وبلغ الهجوم أحيانا قليلا الى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الاسلام والصحابة (٧١) . ومن ذلك هجوم « البلاغ » على الاحرار لأنهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية في العالم الاسلامي افسادا لأمل الملك في الخلافة ، قائلين ان الدستور المصرى يبيح الردة وان القوانين تجيز الربا وتعاطى المسكرات (٧٢) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على عبد الرزاق لأنه يزيد الامة انتقاما « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المأثور المعروف»(٧٣) .

واثارت هذه النغمة بعضا من الوفديين والمعاطفين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذى نشرت له « كوكب الشرق » رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة احمد حافظ هوش على نقده للشيخ عبد الرزاق ، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البريء ، فكتاب الشيخ صادر عن افتئان وشجاعة ، والشيخ رقم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين نرتوه حزبهم تحت ضغط « الاتحاديين » ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست في خط الشيخ او صوابه ، ولكن في حرية الرأى التي يجب الا تتمتن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نبه الى وجہ آخر للمسألة

فائلاً « هذه سبع سنوات لم أفك في بحثها من مناضلة رجال الدين المسيحي مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم في أموال الشعب من ولاية اسرفوا فيها كل الاسراف . وكان يقويني في جهادى هذا ما اراد في الدين الاسلامي الحنيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ امام « جهة دينية وسموية اشبه بال مجلس الاكليريكي .. والذى يدخل الريب فى انقلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من الجمود ازاء مسائل اشد خطرا على الامة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور .. » ثم عاد يقول ان كل اعتقد على الحرية باطل .

ورد أحمد حافظ عوض في ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع ، وان للحرية جداً أن جاؤزته كانت شرًا على نفسها ، فإذا كان الشيخ مخطئاً فللعلماء مناقشته ، وإذا كان شجاعاً في الخروج على الأجماع فإن الورثة الدينى حساس ، وانتقد اظهار الكتاب في وقت التهيئة لعقد المؤتمر الإسلامي واختيار الأصلاح للخلافة . وفي اليوم التالي نشرت الصحيفة مقالاً يتهم الأحرار بالالحاد . على أن ميرهم لم يسكت ، إنما عاد يعلن أولاً خشيته من الحديث في أمر قد يقال فيه أن غير مسلم ينصر مسلماً على مسلمين « وفي هذا الأمر من غضاعة لا تطيقه النفس الآية » . ولكنه لا يتكلم في مسألة الدين ، إنما في مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما في شخص الشيخ . ثم أشار إلى الموقف السياسي العام ، وإلى أن « أقليات » استحلت وقف الدستور تحالف مع « أقليات ثانية » ، فنمت هذه الأخيرة لتهدد الأولى وتسيء بالبلاد القهقهى ، فصارت الأقليات المهددة ( الأحرار ) تخشى على الدستور » .. وقال إذا كان كتاب الشيخ شرًا ، فهل يبيح ذلك ارتکاب شر منه بالضغط على الفكر . ثم عاد ينبه إلى خطورة أن تقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزا به الإسلام من قبل « اللهم أنت المسؤول أن تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون » (٧٤) .

افت هذه المساجلة في التنبية الى « قضية الحريات » في موضوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على افكارهم . وكان شيوخ أمر ازمام محاكمة الشيخ ، هو ما عدل سريعاً بنقاد الشيخ من الوفدين عن النقد ، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجده ، إلى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، أي الميدان السياسي وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر المحامي أنه لا فائدة عن الاستقلال السياسي إلا أن يكون وسيلة للاستقلال العلمي والاقتصادي ، وهاجم تشكيل مجلس رسمي يحجر على الفكر والقول وهو أول أركان النهضة ، ثم قال أن الكتاب

تفيس وقد جاء في وقته المناسب (٧٥) . وكتب محمد كامل الحمامصي انه ليس غريباً أن يختدم الجدل حول كتاب يبدو كأنه مذهب في الدين . ولكن الغريب أن يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بدعة وضلاللة فلا يجوز ان يحرق مؤلفه (٧٦) . تم هاجم احد علماء الازهر «احمد على المعنوب » الشیخ محمد شاکر الذى يستعدى الحكومة على مؤلف الكتاب قائلاً انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات في هذا الخط (٧٧) .

فلما أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر وأعدوا عريضة للملك تهيب به الا يستباح الدستور « في أقدس ما كفل وسان وهي حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطیغ بالصيغة الدينية لعالم بسبب فکره . وكان منمن وقع العريضة احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية » ، ونحمد صبرى أبو علم من رجال الورن ، ومحمد عزمني « السياسة » ومنصور فهمي . وكذلك احمد شفيق وصالح جودت المحامى، من اعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشیخان محمد بخيت ويوسف الدسوقي احتجاجاً . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التي حاكمته قد اثرت منزلة المصلح الاسلامي، وأيا كان الرأى في حكمها ورأيها فقد اخطأ في تصرفها (٧٨) : وأشار الى وجوب ان تنازز الأحزاب دفاعاً عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدى يهنىء على عبد الرزاق « بما استهدفت له من بسالة وبطولة .. وسلاماً على الدستور في سجنه » (٧٩) . وكتب العقاد بنبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافاً دينياً ، وأن المسالة وطنية في الأساس وليس مسألة دينية ، وأن الدين اتخذ احياناً شعاراً للمصالح ، ولكنه يعيّن ليس هو الدافع او المحرك في هذا الشأن (٨٠) .

ولم ينس الوفد في هذا الموقف ان يعمل الأحرار الدستوريين ، منها اياهم الى أنه كان من الممكن استغلال الكتاب في توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للقصر ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة » ، واذ يبدو منه مقت الملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعي لهم فكرة الخلافة . وكان من الممكن ان يستغل الكتاب في ذلك كما كان يتمنى ان يفعل الأحرار لو كان الشیخ عبد الرزاق وفدياً . ولكن القضية تتعلق بحرية الرأى التي يقف الوفد فيها موقفاً مبدئياً (٨١) . وكانت مثل هذه الاشارات مما يساهم في تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الاحرار بالتهمة التي رفعوها لهم ضد الوفد منذ شهور قليلة ، وهي تهمة عدم الولاء للملك .

والذى يلاحظ ، كما سبقت الاشارة ، ان الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفکر الدينى ، والملك وما يمسه من مبادىء الشرعية والدستورية . وكان الملك يريد ان يستتر وراء الدين تقوية

لحكمه الديني ويشير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا .. وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال ببرمته ويكشف الجانب الديني في دعوى الخلافة من خلال المواقف العلمية المحددة (تشكيل اللجان أو إجراء المحاكمة) ، كما يكشف الجانب الديني في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارض للملك ، ويحاول بذلك أن يورط الأحرار أو يضطّبهم في موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين إلى ميدان السياسة ومبادئ الدستور ، ولئن مواقف القوى المختلفة أزاء هذه القضية ، ويقف مدافعاً عن المؤلف من جهة الحريات . أما الأحرار فقد واجهوا سلاح الوفد ضدّهم «تهمة الخروج على العرش» بأن يرسل الشیخ - عبد الرزاق إلى صحيفـة الكوكـب يقول أنه لا شأن له بالسيـاسـة وهو بعيد عن مـيدـانـها ، وكتابـه يتعلقـ بالـناـحـيـةـ الـعلـمـيـةـ وـحـدـهـ «ـأـىـ الجـانـبـ الـدـيـنـيـ وـالـأـبـاحـاتـ الـمـتـصـلـةـ بـهـ»(٨٢) . ولـكـنـهـمـ فـيـ موـاجـهـةـ دـعـاـوـيـ الـمـلـكـ وـرـجـالـهـ ضـدـهـمـ يـشـرـوـنـ فـيـ صـحـيـفـتـهـمـ الـأـمـرـ مـنـ النـاحـيـةـ الـدـسـتـورـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ . وـإـذـاـ كـانـ الشـيـخـ عـبـدـ الرـازـقـ قدـ قـصـدـ الفـصـلـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـدـوـلـةـ «ـالـسـيـاسـيـةـ»ـ ، فـقـدـ شـهـرـ الـأـحـرـارـ سـلاـحـ السـيـاسـةـ لـرـفـعـ بـرـدـةـ الـدـيـنـ عـنـ كـاهـلـ الـمـلـكـ ، وـاستـمـسـكـوـاـ بـالـجـدـلـ الـدـيـنـيـ لـتـغـطـيـةـ ماـ يـرـيدـ الـوـفـدـ كـشـفـهـ مـنـ أـهـدـافـهـ السـيـاسـيـةـ .

### التلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدع بين الملك والأحرار منذ اخراجهم من الوزارة . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينا ، هجوم يتخذ شكل الزلزال الشديد جلبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا إليه ضفاء ، وقد وضح شيء من ذلك فيما سبقت الاشارة إليه ، وكان استقبال الوفدلين لخروج عبد العزيز فهمي بعبارات مثل «آسأ دخولاً وآسأ خروجاً .. وهكذا يُقتل السفهاء» . وإن الأحرار ماتوا كفراً بالدستور إذا أخرجوا من الوزارة بعد انتهائه(٨٣) . واضطرب هذا الوقف للأحرار إلى الزعم بأن الوفد يتقارب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر في تركيز الهجوم على الاتحاديين وزدائهم ، ولم يجد في الافق أن ثمة تقاربًا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تعد قانوناً جديداً للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفدلين (٨٤) . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفدلين والبوليس تسيل فيها الدماء على باب النادي السعدي ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجماد في ١٣ نوفمبر .

على أنه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدّد الوفد والدستور والحرّيات نتيجةً لاستفحال نفوذ السرّای . ومنذ يوليه ١٩٢٥ بدأ الوفد رغم هجومه على الأحرار يرفع شعار «عند الخطر تلتئم الصوف» ويصبح

هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع « مواربة » الباب للاتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين أن يلتمس عندهم عذرًا للأحرار قال إنهم « آلات مقلولة » ثم طالب بالتضامن والعودة إلى روح واخر ١٩١٨ أي قبل انشقاق الأحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار في مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الرأي . واستمر أيامًا متالية حتى صار أشبه بالباب الثابت في الصحف . وكان « للسياسة » مقال طالب فيه بتنفيذ أحكام الدستور رحب به الوفديون (٨٥) . واستمر هذا الوضع هجوماً وجذباً بعد خروج الأحرار من وزارة زبور الملكية .

وجاءت نقطة التحول في خطاب عبد العزيز فهمي في ٢٠ أكتوبر . الذي أعلن فيه خطاه في الاشتراك في الحكم مع زبور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور (٨٦) . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح أمين الراقي بعقد البرلمان المطلول في موعد انعقاده الدستوري في أواخر نوفمبر ليطبلان خطه دستوريًا . وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطني لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلاً في فندق الكوتننتال في ٢١ نوفمبر معلنًا عدم الثقة بالحكومة . فكان لطمة شديدة وجهت للملك .. وكان اللورد لويد المندوب السامي الجديد قد حضر إلى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكييناً للأوضاع التي أنسدتها شبق الملك للانفراد بالسلطة ؛ فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكي بعد ذهاب لويد للسراي يومي ٨ و ٩ ديسمبر (٨٧) . ثم حدث الاتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطني ، انقاذاً للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذي أقامه للمؤلفين في ١١ ديسمبر . واستمر الاتلاف حتى اضطررت وزارة زبور للاستقالة مع اجراء الانتخابات في مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤلفون في الانتخابات وشكل عدلي يكن الوزارة ورئيس سعد مجلس النواب . وكل ذلك يتم حصراً لسلطة الملك وتقليلها ، باعتبار أن الاتلاف « خير الوسائل التي تستطيع أمة مهددة بالميلول الاستبدادية في الداخل والاعتداء الاستعماري من الخارج أن تحفظ بها النظام السياسي .. (٨٧) » .

### **عودة الملك للخلافة :**

عندما ظهر أن نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحضر الانجليز من سياسته الطائشة التي قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدأ الملك يرنز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكتب بها ما يuous ضعفه ، ولكن هذا الشعف نفسه كان من أهم أسباب فشله في هذه المسألة أيضًا . لأن أداء الاستبداد المجرد من الغطاء المعنوي لن يقبلوا استبداداً مستمراً بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم

على مسعى الملك في ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفي ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ أبي العزائم والجماعات الإسلامية خارج مصر .

ففي ٣ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» اجتماعاً قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة في ١٣ مايو ، وأصطبغت تحديداً الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر في مسألة الخلافة ومن يصح أن تستند إليه ، واهاب بالشعوب التي تغار على دينها أن تخاطر ممثليها لحضوره(٨٨) . وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر ديني لا دخل للسياسة فيه ، وأنه سيبحث في مدى وجوب الخلافة ثم فيمن يكون خليفة ، وكذلك اتجاه حديث الشيوخين محمد بخيت وحسين والى تحديداً لمهمة المؤتمر (٨٩) . وكان ثلاثة انشط العناصر في هذه المسوقة .

اصطبغت الدعوة بحملة كبيرة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تأثير الخلافة في الحياة المسلمين ومنزلتها منذ كانت أيام الصحابة ، والى ما يلحق كرامته المسلمين من الإهانة بالغانها وما يكبون من شباب من أحياناً (٩٠) . وكان الملك حريضاً أن يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجهه نتصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الإسلامي العام وأمله في الخلافة (٩١) . كشف مع هذه الحملة أيضاً عما يعتبر مذهبها سياسياً متكاملاً يصاغ به نظام الحكم أن استقرت الخلافة لملك مصر . وهو مذهب ينافق أساس ستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الديلي نيوز لصحيفته (٩٢) ، يقول إن الملك يامح إلى الخلافة ، وإن كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك في علاقتهم لحكومة . ثم قال : هناك تيار قوي في العالم الإسلامي لإعادة الخلافة مع مدبلها تعديلاً جوهرياً طبقاً للآراء المصرية الحديثة ، وهو أن تكون الخلافة هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الإسلامي ، ويكون خليفة هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج النياوي (رئيس جمعية نسامن العلماء والداعية النشيط للمؤتمر مند ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) نول « ما وضع الخلافة في هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت BASE خليفة ضوري لا يملك من معنى الخلافة إلا اسمها » ، فهو نظام أوروبي يب على الإسلام تزيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم جمهوري ، وينكره التاريخ الإسلامي من عهد خلافة الخلفاء الراشدين إلى بد الدولة العثمانية ، ولأنه نظام أقرب شبهاً بالنظام الأوروبي الذي أعطته هئية الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية إلى البابا . . . » . ثم حدد تصوره ، النظام السياسي للخلافة بقوله « يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه شرعية باعتباره نائباً من صاحب الشريعة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، يجب أن يكون مقيداً بالشروع فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، مستثير العالم الإسلامي بواسطة مجلس عرش الخلافة (٩٣) » . فالنظام

المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشاري من العالم الإسلامي ، وهو ذات النظر الذي أوضحه الشيخ بخيت في كتابه .

وفي مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والأحرار قد زالت بالاتلاف . فتكلّفتوا في طعن حركة الملك ودعوه . واستنكروا جميعاً عقد المؤتمر منبهين إلى حرج موقف مصر إذا اختير ملكها خليفة المسلمين . وإذا كانت الخلافة دينية تؤيدها القوة والسلطة : فهل ستكون مصر مسؤولة عن مسائل الدفاع عن الأمم الأخرى ؟ وهل تصبح الخلافة في مصر كقناة السويس فيها مصدراً آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجلزير بها ؟ وهل في ذلك ما يؤلب الدول المسيحية على مصر ؟ ثم ما هو أثر الخلافة في الحقوق الدستورية التي ظفرت بها الأمة ؟ وإذا كان الدين يخلّي الخليفة من التبعية فكيف يكون حاكماً بغير تبعية ولا مسؤولية . وذكرت « البلاغ » أنه إذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الأزهر أن من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعاً ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الأمم الأجنبية » (٩٤) .

ومن جهة أخرى ، إذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليس شرعية فقط ، فالواجب أن يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يشير مشاكل يتعرّض لها على الخليفة أن يقوم بواجباته الشرعية ، ويعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للأضطراب ، وأذله يختار ملك مصر خليفة فإن ذلك يمس كرامة الدولة المصرية . وترشيح الملك للخلافة لا يكفي فيه موقف رجال الدين ، إنما يقتضي موافقة البرلمان المصري طبقاً للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها إلا تثار مناقشة برلمانية في مثل هذا الموضوع ... » وذكرت أن قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة إلى جانب الحكومة قد ترى غير رأى الحكومة ... »، ووجود السلطتين يثير الفوضى والتضارب . كما بترت « السياسة » دعوهما إلى المؤتمر في ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان في يد حكومة نيابية ، أما الآن فان الظروف قد تغيرت (٩٥) . وقد ذكرت الدليل نيوز أن حركة عنيفة تقوم في مصر خوفاً من احتمال أن تستند الخلافة للملك فؤاد (٩٦) .

### رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك أيضاً ، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف أن أربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكرها فيها أن مصر لا تصلح في الوقت الحاضر داراً للخلافة (٩٧) . وهي لا تزال محظلة

بدولة أجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدي غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا (٩٨) .. واهتم الملك بهذه الدعوه لقيامها من الازهر ، ودار التحقيق في سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اسطناع عريضة مضادة دارت تضفط على الشیوخ المذكورين للتوقيع عليها (٩٩) .. ويدرك الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لغير هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمي الذى نشر فى الصحف عنها ، كان حرصا من الحكومة الا يدعي الامر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتم لم يقن شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة (١٠٠) .

وقد كان الشيخ محمد ماضى أبو العزائم ، شيخا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور في كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسي واضح واهتمام بقضايا السياسة كبير، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الامة والاستقلال والجلاء عن وادى النيل (١٠١) . وهو من الجيل الذى تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضى ومع الاحتلال البريطانى ، وله « دعائے الغوث » وهو يدل على ذوق سياسى طريف « اللهم باسمك العظيم الأعظم » ، وبجهة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وباسم اسمائه الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم ، ان تعجل بالانتقام من ظلم ، وأن توقع الظالمين في الظالمين والكافرين في الكافرين ، وأن يخرج المسلمين من بينهم سالين غائبين يا رب العالمين ». وهو يعكس في منطقة نفسية ثباتات القرن الماضى في مصر . عندما لم يكن المصريون استشعروا فوتهم الذاتية بعد ، فانحصر رجاء المظلوم لا في أن يقوى بنفسه ، ولكن في أن يفلت في التهرب بتضارب الأقواء . وهو نظر تکمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى ..

وما ان الفيت الخلافة في ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث في هذا الأمر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشغلة في طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغي صرفها عن هذا المطلب لأمر آخر ولا أن يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب أن تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، وأعلن عن مؤتمر اسلامي يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤ (١٠٢) .

كانت وجهة نظر أبي العزائم أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والتفوز الأجنبي بها . وأنه يجب العمل على إبقاء الخلافة في تركيا وقويتها، فإذا لم يمكن ابقاؤها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للتفوز الأجنبي . وأنه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر . ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار تغييره . وكان هذا أيضا رأى جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت على ، فالتحقى أبي العزائم معهما في العمل ، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطبع معاد للإنجليز (١٠٣) .

وكان الأمير خالد حفيظ عبد القادر الجزائري مقىما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم (١٠٤) . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لشئون المسلمين ولما يتصرف به من مكارم الاخلاق ، فاذا كانت اراده تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك ظافعين في الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤتمر لاحتاج الى وقت طويل ولا يوم من نجاحها ، فيجب المسارعة في حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الاسلامي الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك<sup>٤</sup> امان الله ملك الافغان . واطردت كتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولابقى الا افغانستان (١٠٥) .

انعقد مؤتمر أبي العزائم في موعده ، وأسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقاته السياسية ، ومن قرارات اوضحت اهدافه . أما التشكيلات فاهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو المؤتمر اسلامي عام انتخب أبو العزائم رئيسا لها وعلى فهمي كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد اقطاب الحزب الوطني ، مع ترشيح الامير عمر طوسون لريادة اللجنة العامة . والمعروف ان كان للامير عمر طوسون في هذه الفترة علاقة بالحزب الوطني . أما عن اهداف المؤتمر فهي تكوين مؤتمر اسلامي عام ، وتكون لجان فرعية في أنحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة التحضير له في ٢٣ مارس ، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية في الخارج وعقد الاجتماعات الدورية . وتقرر انه بعد ان تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر فانها «لا تحل ولا تنتهي مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر في وادي النيل باسم جماعة الخلافة الاسلامية . . . . . ثم وضع قانون الجماعة يتضمن مبادئ كثيرة منها الطاعة التامة لل الخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل .. الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالتي هي احسن واحترام حرية الاديان . كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذي لا يغدر مدة حياته الا اذا استقال او اقالته الاغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهي الجمعية العمومية التي تتكون بالانتخاب وتحتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة الشيعية وللجنة السكرياتارية وامانة الصندوق . والجان الفرعية التي تؤلف في الدن والقر، ، وكل منها رئيس ووكيلا وسكرتير وامين صندوق ، وان يكون للجماعة صحف .. الخ (١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة في تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة (١٠٧) . وحرص أبو العزائم ان يبتعد عن اثاره حذر الوفد منه ، وأكد انه لو انشغال الحكومة بشئون التحرير ل كانت هي الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سُئل عن رأيه في الحالة الحاضرة قال مؤيدا الحكومة «بصفتي مصرية اداني والحمد لله في مجتمع كنت أتمنى أن أعيش فيه منذ أكثر من أربعين

سنة .» (١٠٨) . ثم ثالب الازهر ان يكون لجنة فرعية تنضم اليه بدل ان يشكل هيئة اخرى للدعاة المتمر (١٠٩) .

والحاصل انه بعد ظهور « الهيئة العلمية .. » بدأ لدى كثير من اقسام الرأى العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذي يتضمّن اليه غيره . (١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة معاونة لمساعي فؤاد (١١١) . وبالنسبة للوقد فقد اثار حملة ان جماعة ابو العزائم اوجدت تنظيمها ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من اعضائه فضلا عن التبرعات ، وهو يتكون على اتصال بالحزب الوطني وبالامير عمر طوسون المناوئين للوقد ، ويعلن ان من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين . وقابلت كوكب الشرق ان هذه الدعوة تشيع البلبلة وتشير الشهادة ، ونشرت البلاغ للشيخ المياوى ان الحركة العزالية أصبحت عرضة للاعب الاحزاب في معاونة العرش . والحكومة الحاضرة ، وأن الشيخ يكثر من التردد على نوادي بعض الاحزاب ، وأن خالد الحسيني رئيس لجنة الاسكندرية يخدم اغراضها الجنية ، على علم من أبي العزائم (١١٢) ..

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زكيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك في الخلافة زاد تعرض الادارة للجذب العزائيمية ، وكانت مسحافة الملك تستعدي عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض أعضاء الجذب في الاقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة «المدينة المنورة» ، مع تفتيش دار أبي العزائم ومنعه من السفر للحج . (١١٣) على أن عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعورتها (١١٤) .

· . . اذا كانت الحركة لم تفض الى شيء ذي بال ، الا اشتراكتها في المؤتمر الاسلامي الذي انعقد بمكة في ٩ يونيو ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر في مسألة الخلافة اصلاً ، فان الحركة قد ساهمت في اضعاف حركة الملك ؛ اذا كانت حركة مناوية له تولدت داخل فكرة الخلافة ، وقد عارضته بشدة وافتقدت عليه بعض سعيه وأفسدت عليه دعوى أن رجال الدين ناصرونه .

وينضاف الى المساهمة في اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشغوفتها التي عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة ، اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين في الخلافة كالملك حسين الهاشمي الذي تأثرت ب موقفه الهيئات الدينية الرسمية في شرق الاردن والعراق ، وكملح الانفغان ، وكذلك الملك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون ابتداء الخلافة لاحد ما كالملك ابن سعود بالحجاج ومام اليمن . واتجاه البلاد الواقعية تحت الاستعمار غير البريطاني كالهيئات الرسمية التي تأثرت

بموقف الاستعمار الفرنسي ، واتجاه الشعوب الاسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واستنادها لملك يخضع للانجليز ، للجنة العلماء وللجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا . أما فارس (ایران) فقد استمسكت بكونها بلداً شيعياً لا شأن لها بالامر . وأما تركيا فقد الفت الخلافة ولا يعقل أن تلفي الخلافة من عندها وتؤيدوها في بلد آخر .

#### مؤتمر الخلافة :

حضرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة ، سياسياً ودينياً . داخلياً وخارجياً ، وظهر خلال الاشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده ، ان الامر تحيطه عوامل الفشل ، وأدى هذا برجال الملك ان يفكروا في التراجع الهادئ . فتنصلوا اولاً من ان ثمة رغبة لفواود في الخلافة (١١٥) ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الموجوم . ذكرت «الاتحاد» ان التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد ان اقترب موعده ، وازاء ذلك فلا مانع من ان يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وأن يكون بعشابية تمييز لاجتماع آخر يعقد في موعد آخر وفي بلاد غير مصر لاختبار الخليفة (١١٦) واجتمع مجلس ادارة المؤتمر ببرиاسة شيخ الازهر في ٢٥ ابريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامجه ، وحصر البرنامج في ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة وهي ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبنها تتفق ، وهل يمكن ايجاد الخلافة المسلحة للشروط ، واداً لم يمكن فما هو الحل ، واداً امكن فما يجب ان يتخد لنصب الخليفة . وقد ادى هذا التراجع الى احتدام الخلاف داخل مجلس الادارة ، اذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة (١١٧) .

انعقد المؤتمر في ١٢ مايو ببرиاسة شيخ الازهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوباً منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من هكا ومقفى بولندا وأثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة اعضاء أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين وعشرين عضواً بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشارع نور القلام في حراسة جمع من طلبة الازهر ورجال البوليس ثلاثة يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وفرضت السرية على اعماله . وما ان انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الازهر الذى دعا لعودة الخلافة تجميعاً للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين . فاستنكرا بعض الاعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من قسموده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ ان مندوب صحيفة «المقطم» ذات الميل الانجليزية يحضر وحدة الجلسات ، ويذكر آصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا

حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس . ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من ان كلماتهم لا تدون كاملة بمضامين الجلسات ، وتبودلت في هذا الشأن أقوال عنيفة . وطالب الأعضاء العرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين في دمشق فعارضهم الأعضاء المصريون . يحكى الشيخ الطواهري «كان انعقادا مشوها مبتورا ...» وأن شيخ الازهر لما خشي على مقام مصر من لهجة الوقد دعم الوفد المصري ببعضه جدد من ذوى السياسة والكياسة منهم الطواهري وأحمد تيمور ووحيد الإيوبي (١١٨) .

اما عن اعمال المؤتمر (١١٩) ، فقد كون بخطسته الثانية لجنتين ، تبحث كل منها مواد ثلاثة من مواد البرنامج المست واعدت كل منها تقريرا . فاكتدلت اللجنة الأولى تعريف الخلافة بانها رئاسة الدين والدنيا لانفصلان . وأن شروط الخليفة هي البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين ، وأن يكون ذا رأى وبصر بتدبر مصالح المسلمين ، وذكرت أن شرط القرشية (أى ان يكون الخليفة من قريش) فيه قوله أحدهما انها لاشترط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشتربط فإنه يتذرع توافرها الان مع استيفاء الشروط الأخرى ، وذكرت ان الخلافة تتعدد باختلاف الامام السابق أو بيعة أهل الحل والعقد او بالغلبة والقهر من مسلم تتحقق نيه الشروط .. وذكر مندوب الهند ان الخلافة خلافة اقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت في المسألة .

اما اللجنة الثانية فقد انتهت بحثها الى ماينفى قيام المؤتمر ، اذ ذكرت ان مرکن الخلافة «لایمکن البت فيه الان» . وذكرت ما مفاده استحاللة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض توافر الاستقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «اهم الشروط في الخليفة ان يكون له من النفوذ ما يستطيع معه تنفيذ احكامه وأوامره وأن يدافع عن بيعة الاسلام وحوزة المسلمين طبق احكام الدين ، هل من الممكن الان قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو ...» . وذكرت ان الخلافة قامت في صدر الاسلام لما كان للMuslimين من وحدة الكلمة «اما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع واصبحت ممالك واماً متفرقة بعضها من بعض في حكوماتها واداراتها وسياستها ، وكثير من بنيتها تملكه ثرعة قومية تابى على أحددهم ان يكون تابعاً للآخر ...» ثم قالت «اذا فرض واقيم خليفة عام للMuslimين فلا يكون له النفوذ الشرعي المطلوب ، ولا تكون الخلافة التي يتصرف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقي ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير ...» وبهذا كان مقاد رأى اللجنة انه بعد نشأة القوميات في العالم الاسلامي لم تعد ثمة امكانية لقيام الخلافة ، وأن مايقام متخذا اسم الخلافة في هذه الظروف هو

أمر وهي ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورتها التاريخي مادامت القوميات ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ ان الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الابوبي يقترح « حل المؤتمر العام على أن يخرب المجلس أجل انعقاده بعد » . فتوقف على رأيه بالإجماع ، ويبدو أن كان هذا هو الإجماع الوحيد الذي انعقد في المؤتمر . وقام الشيخ الظواهري يبرر ذلك تجنبًا للفشل الصريح بقوله أن المؤتمر غير قادر بتشكيله الفسيق هذا على اجراء البيعة وأنه ينبغي تفادي الخلاف . ثم غلبه على أمره واقع فشل المؤتمر فقال تاعيا « أرى من العسرى على وعلى اخوانى والاسف يعلمًا ظبى والحزن الشديد يشعلنى أن نعلن أننا اجتمعنا لنقول أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . ولنقول إن المسلمين أصبحوا متفرقين في الأرض طوائف يستحبيل اجتماعها .. وإذا كنا لسنا أهلا لأن نبت في مسألة الخلافة فكيف تكون أهلا لأن نبت في المسألة المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة ... » (١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر إلى نقيس ماتمان يسعى إليه ، وبدلا من أن يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامي للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل في ذلك إلى اجتماع يعقد في مكان غير مصر لم يحصل ، وإلى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان ممكنا من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وبالغت قرارات مؤتمر القاهرة المؤتمرة مكة الذي أسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها أن من دعا للخلافة من الملوك ، إنما دعا إليها كنظام للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليس تجميع المسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الأخيرة لما أعياد النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول أو الشعوب في شكل تنظيمي ما كعصبة للام أو جامعة للدول ، ولكن كان خليقا به حينئذ أن يفقد وظيفته « الملكية » .



## المراجع

(١) The Caliphate, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.

(٢) د. محمد حسـين بن . الاتجـاهـات الـوطـنـيـة فـي الـادـبـ الـمـصـرـي . الـجزـءـ الـثـالـثـ من مارس ٢٧ - ٢١ .

(٣) صحـيفة الـاهـرام ، مـقـالـاتـ من ٤ - ٢٠ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(٤) صحـيفة النـظـام ، ٩ مـارـسـ ١٩٢٤ ، صحـيفة الـبـلـاغـ مـقـالـاتـ بـأـعـدـادـ التـصـفـ الـأـوـلـ من مارس ١٩٢٤ .

(٥) الـاهـرام ، ٦ مـارـسـ ١٩٢٤ وـالأـعـدـادـ التـالـيةـ .

(٦) صحـيفة السـيـاسـةـ ٥ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(٧) الـاهـرام ، ٦ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(٨) الـاهـرام ، ١٠ مـارـسـ ١٩٢٤ وـالأـعـدـادـ التـالـيةـ .

(٩) نـشـرـ عـلـمـاءـ التـحـصـصـ بـالـأـزـهـرـ بـيـانـاـ هـاجـمـواـ فـيـهـ تـنـاءـاتـ «ـالـخـوـنـةـ الـقـارـقـينـ»ـ الـذـيـنـ يـنـادـونـ بـيـبـيـةـ الـمـلـكـ حـسـينـ بـنـ عـلـىـ صـنـيـعـ الـأـنـجـليـزـ (ـ دـ.ـ مـحـمـدـ حـسـينـ الـمـرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٢٦ـ٣٧ـ )ـ

(١٠) الـاهـرام ، ٧ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١١) الـسيـاسـةـ ٧ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٢) الـسيـاسـةـ ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٨ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٣) الـاهـرام ، ١٠ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٤) الـسيـاسـةـ ٧ اـبـرـيلـ ١٩٢٤ .

(١٥) الـسيـاسـةـ ٧ اـبـرـيلـ ١٩٢٤ .

(١٦) الـاهـرام ، ٢١ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٧) الـاهـرام ، ٢١ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٨) الـبـلـاغـ اـعـدـادـ كـثـيرـ مـارـسـ ١٩٢٤ .

(١٩) دـ.ـ مـحـمـدـ حـسـينـ ، الـمـرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٤٠ ، ٤٤ . دـ.ـ مـحـمـدـ حـسـينـ مـيـكلـ ، مـذـكـراتـ فـيـ الـسـيـاسـةـ الـمـصـرـيـةـ . الـجزـءـ الـأـوـلـ مـنـ ٢٢١ :

(٢٠) دـ.ـ مـحـمـدـ حـسـينـ ، الـمـرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٤٠ - ٤٤ .

- (٢١) السياسة . ومحيرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٢) السياسة ، الاهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخلافة ببصره ، العدد الأول . اكتوبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) د. محمد حسين . المرجع السابق من ٤٠ - ٤٤ . احمد شفيق حوليات السياسة المصرية ، المجلة الأولى من ١١٩ ، المجلة الثانية من ١٠٦ .
- (٢٤) السياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام الطواعری من ٢٠٩ - ٢١٠ .
- (٢٥) معنیفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . نقل عن كتاب «الاسلام وأصول الحكم» لعل عبد الواثق ، دراسة ووثائق . محمد عماره من ٨ .
- (٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .
- (٢٧) الاهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحمنى .
- (٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٢٩) الاهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أسمد الصاوي محمد .
- (٣٠) السياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٣١) البلاغ ٣ ، ١٤ ، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكر .
- (٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ ابريل ١٩٢٤ .
- (٣٣) البلاغ ١٤ ، ٢١ ابريل ، ١٣ يونيو ١٩٢٤ .
- (٣٤) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٥) النظام ١٦ ، ١٩ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .
- (٣٦) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٧) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٨) الاهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .
- (٣٩) الاهرام ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشري . اكتوبر ١٩٦٧ .
- (٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٣) د. محمد حسين . المرجع السابق من ٤٠ - ٤٤ .
- (٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامي ٠٠ العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .
- (٥١) عبد الرحمن الرايسي . في أعقاب الثورة . الجزء الأول من ٢٢٣ - ٢٢٤ .

- (٥٣) عبد الرحمن الرازق . المرجع السابق من ٢٣١ - ٢٣٢ .
- (٥٤) د. محمد حسين هيكل . المرجع السابق من ٢٢٢ - ٢٢٣ .
- (٥٥) د. محمد حسين هيكل . المرجع السابق من ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٦٠ - ٢٦١ .
- (٥٦) البلاط أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٥٧) د. الاسلام وأصول الحكم لعل عبد الرازق دراسة ووثائق . محمد عماره . بيروت .
- The Charlem House Version and Other Middle Eastern Studies, Elie Kedourie, pp. 194.
- (٥٨) محمد عماره . المرجع السابق من ٤٣ - ٤٥ .
- (٥٩) عل عبد الرازق . الاسلام وأصول الحكم . الطبعة الثانية . من ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٤ .
- (٦٠) عل عبد الرازق . المرجع السابق من ١٦ - ١٩ ، ٢٣ ، ٢٨ .
- (٦١) عل عبد الرازق . المرجع السابق من ١٢ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ - ٣٣ .
- (٦٢) عل عبد الرازق . المرجع السابق من ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٤ .
- (٦٣) عل عبد الرازق . المرجع السابق من ٣٥ .
- (٦٤) عل عبد الرازق . مجلة المؤتمر الاسلامي ١٩٢٥ . المد الثامن .
- (٦٥) مثل مقالات الشيخ يوسف السباعي ، البلاط ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٦٦) محمد يحيى .حقيقة الاسلام وأصول الحكم من ٣٣ - ٣٥ .
- (٦٧) محمد يحيى . المرجع السابق من ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٢ ، ١٠٧ .
- (٦٨) صحيفه الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ .
- (٦٩) محمد عماره . المرجع السابق وما اشار اليه من مقالات عن «السياسة» .
- (٧٠) صحيفه كوكب الشرق . مقالات رئيس تحريرها احمد حافظ عوض ، اوائل يوليه ١٩٢٥ .
- (٧١) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يوليه ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير على المنشآت الداخلية أيضا .
- كوكب الشرق ٦ ، ١٠ ، ١٠ يوليه ١٩٢٥ .
- (٧٢) البلاط . أول أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٣) البلاط . ٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٧٤) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يوليه ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير على المنشآت الداخلية أيضا .
- كوكب الشرق ٦ ، ١٠ ، ١٠ يوليه ١٩٢٥ .
- (٧٥) كوكب الشرق ١٣ يوليه ١٩٢٥ .
- (٧٦) توكب الشرق ١١ يوليه ١٩٢٥ .
- (٧٧) كوكب الشرق ١٥ ، ٢٥ يوليه ١٩٢٥ .
- (٧٨) احمد شفيق . أعمال بعد مذكرة من ١٨٢ - ١٨٣ .
- (٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٠) البلاط ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ .
- (٨١) كوكب الشرق ٢٢ ، ٢٥ يوليه ١٩٢٥ .

- (٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يوليه ١٩٢٥ .
- (٨٣) كوكب الشرق ٧ ، ٨ سبتمبر ١٩٢٥ .
- (٨٤) البلاغ ٤ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٥ .
- (٨٥) كوكب الشرق ١١ ، ١٥ ، ٢٩ ، ١٦ ، ٢٩ يوليه ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
- (٨٦) عبد الرحمن الراقي . المرجع السابق من ١٣١ .
- (٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ .
- (٨٨) مجلة المؤتمر الإسلامي ٠٠ العدد التاسع ١٩٢٦ . الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦ .
- (٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٤٤ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٠) الاتحاد ١٠ ، ١٧ مارس ١٩٢٦ .
- (٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٢) نгла عن الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٣) الاتحاد ٥ أبريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ أبريل ١٩٢٦ .
- (٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (٩٦) نгла عن الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
- (٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
- (٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦ .
- (١٠٠) د. محمد حسين المرجع السابق من ٤٠ - ٤٤ .
- (١٠١) تراجع مقالاته في «النظام» الأشهر الثلاثة الأولى من ١٩٢٤ ، بينما ١٤ فبراير ، ١٧ مارس . وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها .
- (١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٣) عبد المنعم محمد شرف . الإمام محمد ماضي أبو العزائم من ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ . وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسيني مجاهد فلسطيني ، فالواضح من كتاباته بالصحف غير ذلك .
- (١٠٤) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٥) كتيب «قانون جماعة الخلافة الإسلامية بوادي النيل» . ١٩٢٤ .
- (١٠٦) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٧) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤ .
- (١٠٨) مصر ١٧ أبريل ١٩٢٤ .
- (١٠٩) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، البلاغ ١٤ ، ١٤ أبريل ، ١٥ مايو ١٩٢٤ .
- (١١٠) مصر ٣٠ أبريل ، ٧ مايو ١٩٢٤ .
- (١١١) كوكب الشرق ٢٥ يوليه ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ يوليه ١٩٢٤ .

- (١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد النعم شرف . المرجع السابق من ٢١٩ .
- (١١٤) الأهرام ١٦ ابريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ ابريل ١٩٢٤ ، عبد النعم شرف من ٢٢٨ .
- ٢٣٦
- (١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
- (١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ .
- (١١٧) الأهرام ٢٧ ابريل ، ٧ ، ١٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١١٨) السياسة والازهر - المرجع السابق من ٢١٥ .
- (١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣ - ٢٢ مايو ١٩٢٦ .
- (١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ .



الأزهر  
بين القصر والحركة الديمقراطية

---



الازهر  
بين القصر والحركة الديمقراطية

( ١ )

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذي عرف فيما بعد بـدستور ١٩٢٣ ، لم تضمنه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لنغير المسلمين . ولأنكشف محاضر اللجنة عن أن أمراً كهذا أثير أمامها .. وكان هذا مما يفيد أن اللجنة لاترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الأخرى خاضعة للوزارة المسئولة أمام البرلمان . ولايمارس الملك عليها سلطاناً إلا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة اجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى إبراهيم سنة ١٩٢٣ ؛ افسحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هذه التعديلات بين أنصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية . وأسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض . (١) وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل إلى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته .. فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين والأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالآديان المسموح بها في البلاد ..» ثم أعقبت هذا القول بعبارة «وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقاً للقواعد والعادات المعول بها الآن ..» (المادة ١٥٣) . واستخلص الملك بهذا النص افتراض دستوريًا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الآديان ، واقراراً دستورياً ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسبّلت اللجنة الاستشارية التشريعية التي أدخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك ، سجلت المدف منه بقولها ان الملك على المعاهد الدينية الإسلامية «الختصّات» خاصة به ساشرها بشخصه» كالتعيين في الوظائف الدينية الكبرى ومنح الألقاب وميزات الشرف لكتّاب رجال الدين ، وأن له في إدارة الأوقاف «حقوق منحت له طبقاً لمبادئ الشريعة نفسها ..» وأن له بالنسبة

للاديان الاخرى اختصاصات معلومة «وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائمًا حقوقا شخصية للملك ..» وهي حقوق ذات «صفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذي وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء .<sup>(٢)</sup>

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية لكون ركيزة معنوية تدعم حكمه .. وهو بهذا الاهتمام انما يستصحب تقاليد حكم أمراته العلوية وماسيقها من نظم القرون الوسطى، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتي الحكم الفردي المطلق . يذكر الشيخ الطواهري أن تعين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الازهر هو امتياز اختص به الملوك والسلطانين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد على «وجد ارتباط مبارك بين الازهر وهذه الاسرة العلوية ..» ثم يشير الى أن تبعية الازهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، اذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابي .. الى الحكومة من جهة التنفيذ والى البرلمان من جهة التشريع وجهاً الاشراف .. ولكن الازهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك»<sup>(٣)</sup> .

اما «القواعد والعادات المعمول بها» التي استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الازهر الذي صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١) . اذ يعتبر الازهر لا معهداً للتعليم والبحث فحسب ، ولا معهداً لنشر علوم الشريعة وتخرج من يملكون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات اهداف عقائدية تتخطى الاهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، الى تخرج من يرشدون الامة الى «طريق السعادة» ويعتبر شيخ الازهر لا مدير الجامعة فقط ولكنه امام اكبر للمسلمين . ثم يخرج الى الجانب التنظيمي فيجعل تعين شيخ الازهر منوطاً بالخديوي وبأمر منه . وتعيين شيخ المعاهد وأعضاء مجالس ادارتها وأعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوي ، ثم يتعرض لميزانية الازهر اذ يدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوي مباشرة لتتصدر بأمر منه . واذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات في الدولة سنة ١٩١٠ ، فان استبقاءه بعد ثورة ١٩١٩ وفي ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر رضعاً واضح الشذوذ ، اذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد . ومن المعروف أن أيّة مؤسسة أو جهاز تتحصل من الناحية التنظيمية في هدف أو وظيفة تقوم بها ورجال يقومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وان افراد الملك باختيار الرجال وأصدار الميزانية ، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق اهدافها . ويزيده تمكناً من ذلك ما يحتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للأوقاف ، باعتبارها مصدرًا للتمويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمأمور تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة .

لذلك فان اختلاف نظام السلطات بالنسبة للازهر والهيئات الدينية . مع النظام العام للسلطات الذى رسمه الدستور : لابد ان يفضى الى اختلاف في نشاطهما . اذ يحاول كل من الاطراف المتصارعة ان يمسك بمعاديات المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها هدفا ووظيفة .

لم يكن غريبا اذا ، ان يحرص حكام مصر . ملوكا وسلطانين وولاء على ان تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الازهر . ويضرب الشيخ الطواهري أمثلة لذلك بما اتباهه من قيام علاقات الاخلاص الشديدة من جانبه ومن جانب تشيخ الازهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوي وغيره بالخطبوى عباس ثم بالسلطان حسين تم بفؤاد سلطانا وملكا . ويدرك عن الملك فؤاد انه كان «حربيسا على أن يعرف كل شيء عن الازهر والمعاهد الدينية . فقد كان جلالته يعتبر هذه الناحية من الامور المصرية الناجحة الخاصة به يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه » (٤) . وكان طبيعيا أيضا ان يكون الازهر ملاذا فؤاد واداته عندما طمع في الخلافة الاسلامية ؛ وان يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية ولوقد من صراعات . والذى يظهر من تبع انتصارات السياسية التى شهدتها مصر منذ ترعرعت السلطة المطلقة الملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، ان من اهم ما كان يهتم به الملك دعما لنفوذه في مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطنته على الازهر وهيئات الدين . لا يعادل اهتمامه بذلك الا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السrai دفاع المستميت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكي في مصر . وأن فحص هذه الصراعات بالنسبة للازهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة .

#### بدايات المشكلة :

اذا كان الملك نجح في ان يضمن دستور ١٩٢٣ ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية ان تستخلاص هذه المؤسسات منه وان تحوطها بسلطان النظام السياسي . واتخذ الصراع في هذا الأمر - كثأنه فى غيره من قضايا السياسة - الشكل السلمي المروع فى نطاق صيغة الحكم والسلطة التى قننها الدستور وعبر القنوات التى رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طريقين ؛ فهى تعرف للملك بسلطاته على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقر امكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

وما يتعمى ملاحظته من البداية انه اذا كان الازهر هو مجال الصراع بين طرق الاستبداد والديمقراطية . واما كان الصراع صراعا منظما محكم الصيغة محدد الاطار ، فان الصراع لابد ان يتخذ صيغة قانونية وتنظيمية وفنية .

تعلق بالنواحي الدستورية والناواхи المالية والنواхи التعليمية ، ولابد أن يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة وفي أساليب حل مشاكلها . وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله تقتضي الاشارة الى وضع الازهر فى هذا الوقت وما كان يعمل فيه من مشاكل وازمات .

لقد بدأت مشكلة الازهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمط المنشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت، كان الازهر (والجامعة التي على نمطه كالجامع الاممي بطنطا ) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيدة . وكان سابع بربة الدين على السلطة . وسند الرلالية بما يحوطها من توقيف وبما تحظى به من احترام وقداسة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخرج رجال الدين والعلم ، ينقولون علمه الى الناس ويبيغون من فضل الله ورزقه في اتجاه البلاد . وكان له من الاوقاف ما يكفل ريعها له التمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبي من طالبي العلم القاصدين اليه من مختلف الانحاء . تجمع بين وظيفتين متناقضتين - دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبي من الرأي العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لاتنزعه فيها مؤسسة أخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بغيته في نطاق المستوى الفكري والحضاري العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمد على بما عرف من السعي لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشيد على نظم الحياة الاجتماعية . والحداثة هنا تعنى الاخذ في ذلك كله بما اثمرته الحضارة الاوربية من علم طبيعي وتنظيم وثقافة . ولم يكن الازهر كمؤسسة للتعليم يقدر على ان يسمم في تحقيق هذه الغايات . بمراعاة علوم التقليدية وأساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم متزadفين ومتطبقيين ، والازهر قوام عليهما . ثم انقسم «العلم» الى علوم للدين وعلوم الدنيا ، وتميز الازهر في النوع الأول وحده ، ونشأت خارج الازهر مدارس تدرس علوم الدنيا . ومن يومها نشا الازدواج في نظم التعليم في مصر ، كما نشا في غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع .. وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الازهري من طلبة العلم وخريجي المعاهد ، هو اول من نازع سلطان الازهر كمؤسسة وحيدة للتعليم في مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواماً وحده عليها . واقترن بهذا الوضع ان استصفي محمد على ما للازهر وما لرئاسته من اوقاف يكفل ريعها له تميزه المالي .

على ان آثار هذا الوضع الجديد لم تكتشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياع الازهر مع القبضه الفوية للحاكم . أما من جهة مراحمة المدارس الحديثة له . فعد ظهرت في البداية كمجال جديد ينفتح أمام الازهريين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيها معلمي اللغة العربية والمصححين . فأفسحت أمامه المسالك تم تضيقها (٥) . ولم يكن الازهر

ذو المئات من السنين والتراث والعرفة – ذو الشيوخ الأجلاء، من الأعلام ذوي البخار من العلماء ، ذو الحظوة عند الولادة والنفوذ عند الجماهير ، ذو الحاضر ذي الشمول ذي الشموخ والشرقاوى والشيخ الامير ، وثورة القاهرة على الفرنسيس ، ما كان له أن يخشى على رجاله من نفر من أصحاب الصنائع والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس العلم إلا ما يعلمه هو . فلما أنهت اللائحة السعيدية في ١٨٥٨ الاحتكار الذي أنشأه محمد على ، استرد الأزهر سيطرته على الأوقاف الرصودة عليه وزادت هذه الأوقاف وقتها <sup>(٢)</sup> . كما استخلص سعيد باشا الوالي من السلطان العثماني حق تعين قضاة مصر ، بعد أن كان يعينهم قاضي القضاة الذي يختاره الباب العالي ، وأنشأ سعيد بعضاً من « مجالس الأقاليم » يعين لكل منها قاضياً شافعياً وآخر حنفياً واسعح هذا أمير الأزهر أيضاً .

وجاءت الهزة الثانية للأزهر (بعد محمد على) على عهد اسماعيل . ورغم أن اسماعيل أفسح أمام الأزهريين بتعيين مجالس الأقاليم في مختلف المديريات وتعيين المفتي فيها ، والتعيين منهم في المدارس الابتدائية معلمين للغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة إلى حد تطلب فيه هذه المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة وأسلوبها في التعليم يختلف عن معرفة الأزهريين ونطاقهم . وهنا نشأت دار العلوم في ١٨٧٢ كمدرسة لتخريج مدرسي اللغة لمدارس الحكومة . وفي الوقت نفسه بدأ تنزّل تحول النظام القاتوني في مصر إلى الأخذ من النظم الأوروبية ، وانشئت مدرسة الخلطة في ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائي ، فأنشئت مدرسة الحقوق بدور الجماميز وترجمت القوانين الفرنسية – وبداً تعين بعض القضاة من المدينين غير الأزهريين ومن خريجي البعثات . ووظيفة الأزهر التقليدية ذات شعب ثلاثة ، اللغة والشرعية والوعظ . وقد شاهدت السبعينيات تهديداً جدياً لهذه الوظيفة في شعبيتها الأولى . ولم يبق للأزهر غير مزاحم في هذين المجالين إلا القضاء الشرعي الذي انحصر في مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والنفقة والإرث ..) والوقف . فضلاً عن الوعظ الديني .

وبعيد الاحتلال البريطاني مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين الجديدة ، التي تغطي مجال العاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك أخذًا من التقنيات الفرنسية . وتم إنشاء الهيكل القضائي للمحاكم الحديثة ، مما فصل عن الأزهر أهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات القرن التاسع عشر وفتح الضدّع أمام المصريين وغير المصريين جميعاً . مؤسستان التعليم تقومان في مواجهة احداثها للأخرى ؛ من جهة ما تحتاجه من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤستان

للقضاء تقغان في مواجهة أحناهما الأخرى ، و تستقلان من جهة نوع الخريجين الذي تطلبه والقوانين التي تطبقها و مجال العمل الذي تنشط فيه . و تم صدع معانٍ في المؤسسات الاجتماعية و المؤسسات الفكرية و في البناء الأخلاقي والسلوكى للأفراد .

أمام هذه المشكلة قام دعوة محمد عبده - بخواول رتق هذا الفتق الذى يتسع . و يدعو لتفتیح الفكر الاسلامي ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع : و ليتمكن للفكر الاسلامي أن يقدم الأساس الأخلاقي والمعنوي لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسليته الى ذلك ، الدعوة لتطوير الازهر و تفتح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهداد حسب المصطلح الشرعى التقليدى . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفى القول أن دعوة الاستاذ الامام لم تصادف من داخل الازهر جواباً شافياً . وكادت ابواب الجامع العتيد أن توصد من دونها . و وجدت دعوة الامام أهم استجابة لها خارج الازهر ، بين علماء مدنيين أو تلامذة ازهريين ساروا بدعوة الامام بعيداً عن الازهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول وأصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك أن زاد الفتق اتساعاً . ومادام عن الانسجام بين النمطين المتقابلين ، فلم يعد ممكناً الا أن يكون نمو أحددهما على حساب الآخر . وفي ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعى عن الازهر . وانفصلت من جلورها تقريراً اذ انشئت مدرسة القضاء الشرعى على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب يدخله من أكمل المرحلة الثانوية بالازهر ، ولكن تقسم عال وقسم ثانوى مدتها معاً تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صغار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذه الوقت المبكر (٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعد مدرسة القضاء هذه الوزارة أيضاً ثم الحققت في عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . ومالبث أن انشئ قسم تجهيزى يغذى دار العلوم بالطلبة ويفنيها عن طلة الازهر . فبعد الطريق أمام ازهريين هنا أيضاً من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضيق الذى انحصر فيه الازهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقاناً أن صاحبته زيادة متتابعة النمو في عدد طلبة الازهر . وبينما أخذت المنافذ منه تضيق - كانت الرواقد إليه تتسع . بلغ عدد طلبته في أوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ في ١٨٧٥ أكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط إلى ثمانية آلاف في ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق في بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفاً في ١٩١٨ . وترواح عدده بعد ذلك إلى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفاً (٨) . وقد تكافف أسباب عدة لتحقيق هذه الازدادة ، منها الازدادة العامة ، السكان مع تضاعف الرغبة في التعليم ، ثم ماضجه «هيوات دن» من رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالازهر من الطلب للتجنيد الذى توسع فيه سعيد باشا (٩) .

ما جرى مع بداية هذا القرن من إنشاء معاهد دينية ببعضعوااصم الاقاليم مما يسر لكثير من أهل الريف طلب العلم في مكان قريب .

وإذا كان الأزهر القديم لا يخرج أكثر كثيراً من ستة علماء في السنة ، لاتضيق بهم أروقة التدريس فيه ، ولا يطمحون لهم إلى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الأزهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات في السنة الواحدة ، يمتد نظرهم إلى ماوراء الأزهر بحثاً عن وظائف التعليم بالمدارس الأولية والوظائف الكتابية والفنية في المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها . ومن هنا قام النزاع بين الأزهر ومدرستي دار العلوم والقضاء الشرعي ، لأن طلبة الأزهر كما يقول عبد المتعال الصعيدي «وجدوا أن الوظائف التي تناسبهم في الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم .. (اذ) بعد الفرق بين ثقافتها وثقافة أهل الأزهر - وقد زاد الطين بلة أن الحكومة .. عمدت إلى إنشاء مدرسة القضاء الشرعي لأنها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث في الأزهر أن تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية .. فزاد انشاؤها من شكوى خريجي النظام الحديث في المعاهد الدينية وطلابه (أى خريجي الأزهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى ألقوا الحكومة بشكواهم وألقوا أولياء الأمور في الأزهر والمعاهد الدينية .. (١٠) .. (١٠) .

### ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجددون عن موقف الأزهر، الرافض المتمعض من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع وأروقتنه من أهم ساحات الثورة في ١٩١٩ . التي الأزهريون بأنفسهم في خضمها من صبيحة اليوم الأول لها في ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الآلاف من طلاب الأزهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الأمة ، حتى ساهم في تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف القساوسة طريقهم إلى منبره . وعرف المصريون فيه أساندة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود أبو العيون ، يحتضنون مبدأ الجامعة الوطنية ، ويدعون للجامعة المصرية ويستحبسو الناس للثورة ، وسمعوا صبيحة الشیخ دراز ضد دعوة «العقل» والاعتدال مع الاحتلال «عقل الثورة هو جنون الثائرين .. (١١) وكل ذلك معروف مشهور . يذكر الاستاذ عنان «لم ينس بعد إبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذي قام به الأزهر في الثورة الوطنية الكبرى .. وقد أثار موقف الأزهر ثائرة المحتلين - فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الفاشمة وأمرروا بمنع الاجتماعات بالأزهر واحتلت الجنود الإنجليز مشارفه ورباطت أمام أبوابه ، بل ذهب في ذلك إلى محاولة فلق الأزهر وطلبت من شيخه (أبو الفضل العجيزاوي) أن يقوم بغلقه فرفض واحتج بأنه مسجد قام فيه الشعائر الدينية

ولبث الجامع الشهير مفتوحاً كعهد ، ولبثت المظاهرات تنظم من حوله وفي داخله بشتى الوسائل والمحاولات التي لم تجد فيها حرباً إنجليزياً ورصاصهم . . (١٢) .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، أن الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لاشك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهي ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة أو تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء أسباب الهياج - ولكنها كانت قومية تساهم في ثورة وطنية ضد الاحتلال الذي يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردي .

ذلك عرفت السنوات الثلاث التالية ببعضها من القوانين والإجراءات ، أراد الملك من تقريرها أن يمسك بما يقاد ببنقلت من الاعنة . وكان ذلك بالأسلوب التقليدي المزدوج ، أحكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . وإذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد أن يتحقق عزل الأزهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع اشتراك في اية مظاهره او اجتماع او الاتصال بالصحف لمدتها بأية ملاحظات او اخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك أيضاً (المادتين ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ لسنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك أن أصدر في ١٧ أكتوبر ١٩٢٠ قانوناً عن الأحكام التأديبية في الأزهر والمعاهد ، أورد في صدره ديباجة تحدد المدف عنه «نظراً لأن اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتأدبة واجباتهم مما يؤدي إلى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الإسلامي . ونظراً لأن كثيرين من لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الامكنته الدينية وعدم اباحة التعرض لها ثريعة لالقاء بدور المشاغبات وبيث الآراء الفاسدة في الأذهان مما قد ينجم عنه الأخلاقي بالأمن . . .» لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتبه كل مدرس أو موظف يستعمل الجواب أو المساجد في القاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهي طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتبه بأمر من هذا «أو تكون له أي علاقة سياسية بأحد الأحزاب أو الجمعيات السياسية» . كما أجاز دخول رجال الأمن الجامع والمساجد لخارج من يلقى خطبها سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالأزهر صدر في ٢٦ أغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن انشاء تخصص اللغة العربية بالأزهر يتنافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبها نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعي (القانون ٤٤) جعلته به المدرسة قسماً من «الجامعة الازهرية الكبرى» - ورغم أنه أبقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت وقتها من وزارة العقائد) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الأزهر وشكل لها مجلس إدارة بربراسته وفيه مفتى الديار المصرية ،

وبهذا ربطت المدرسة بالازهر من جهة الادارة كما ربطت به ايضا من جهة الاساتذة والطلبة ، اذ الغى القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذي كان يمد قسمها العالى بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الازهر ، فتحولت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجي الازهر . واذ كان المتبع ان يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعى ، فقد بدأ في ١٩٢١ انصافا خريجى الازهر على حساب خريجى المدرسة ، ان يعين اعداد متساوية من خريجى كل من الازهر والمدرسة في تلك الوظائف ، ثم تجرى الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجى الازهر تمييزا لهم على زملائهم .. (١٣)

ومما يتعين ملاحظته ان هذين القانونين الخاصين بالازهر – قد صدرتا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكل التشريعى المowanى لسلطة الملك والمناوئ لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التي فتح لها الدستور بعض أبواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والظاهرات – وقانون الاحكام الفرقية . ويتضح مفزي قانوني الازهر في هذا السياق ، وقد سبقت الاشارة الى التعديل الذى ادخله الملك على مشروع نجنة الثلاثاء والذي صدر به الدستور فعلا مقررا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

### **حكومة الوفد :**

مع نفاذ الدستور ، أقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول في يناير ١٩٢٤ . واتساع مصر بكل فئاتها قال حسن بأن اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شؤون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوجة العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق .. ورأى الازهريون أنهم « وقد كانوا ركناً اهم ركن في الثورة الاخيرة التي تجني البلاد ثمارها الان رقياً وتقديماً ، انهم جديرون من ولاة الأمور بمنظرة عطف واسفاق على حالتهم المادية والمعنوية ... » ويفصّل احمد شفيق أن الازهر منذ بدا ظاهر المسالة الوطنية « أصبح معرضاً للتآثيرات السياسية ومستعداً للعمل بما يوجهه اليه المفترضون من لهم منفعة في اثارته بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمتطلباتهم واحتتجاجاتهم كلما بدت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة ان يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا ان الازهريين يودون ان يروا انفسهم ممتنعين بكل ما يشهدون من أسباب في الطبيعة الراذية .. وما كل ذلك الا نتيجة تصييق نظام العيش المدني الحديث على هؤلاء الذين اتبوا الى العلوم والأعمال الدينية التي اخذ ظلها يتقلص في اكثر أنحاء الشرق » ..

وأنه لا مناص من الاصلاح ليدخل الأزهر في صنف المدارس العليا التي تؤهل خريجيها للمناصب الكبيرة (١٤) .

ويظهر من هذا الحديث أن للازهريين – كما تقدمت الاشارة – مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش أمامهم . وإن سبب المشكلة هو تخفيط الحياة المدنية الحديثة لناهج الأزهر ووسائله ، فعلاجها في الاصلاح ، ولكن من جهة أخرى أسيح وجود هذه المشكلة مما يمكن « المفرضين » من أثارة الأزهر في معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه الآثار . فثمة ثلاثة جوانب متراقبة ، الجانب المهني أو الطالب الاقتصادية للأزهر ، ومسألة الاصلاح كتجديد فكري . والسياق السياسي لآثاره أى مطلب . ومن الحق الشروع لآية فتنة أن تطرح مطالبها الاقتصادية وان تدافع عنها . ويمكن أن يتصور ما كان يعانيه الأزهرى من الشعور بالظلم والانحصار ، اذ تضيق أمامه سبل انعمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعتبرهم على الأكثر أقرانا واندادا يعلمون في المعرف والقضاء الشرعي ، ويلحظ ان مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهريين ، ولا يكاد يلحظ أزهري واحد في مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضي الا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء في محكمة الاستئناف الأهلية ، والا الشيخ مصطفى عبد الرافع بعد ذلك ، بما يقرب من نصف القرن ، اذ كان استاذًا بكلية الآداب ثم وزيرا للأوقاف في ١٩٣٨ . وكلا الشيفيين كان مرتبطا بالحياة المدنية الحديثة فكرا وعايشة بما قد يزيد عن ارتباطه بالبيئة الأزهرية .

وكانت مطالب الأزهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الأخرى في اعباء المجتمع ورغم العيش . وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب في قضایا التقدم والتنوير – لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية ، ولكن انزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية وعن السياق السياسي الديمقراطي الملائم ، هذا الانزال قد احدث تعقيدات جمة وأربك الحركة الأزهرية كما أربك كل من اخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كغيره من وفود الفئات المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقوق فى الوظائف . وتحددت مطالبهم في أن يكون لحامل شهادة الأولوية الأولى حق التدريس بالمدارس الأولية ، ولحاميل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع الغاء تجهيزية دار العلوم ، ولحاميل العالمية دخول قسم التخصص بالأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي .. وأن يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظا ومرشدين بوزارة الأوقاف وكتبة المحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبي عنهم سيما بالنسبة للابصار . وطالبو بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر (١٥) .

وظهر من هذا ان مطلب «الاصلاح» الذي ظهر في القرن التاسع عشر .  
ويلوره الأستاذ الامام كدعوة لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد وراب  
الصدع الفكري والنفسى في المجتمع ، هذا المطلب قد بدأ يتحول في صميمه  
ليصير محض علاج لازمة فئة في المجتمع ، ادركت ما ضرب عليها من انحصار  
اجتماعي واقتصادي من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم  
وطرق التدريس . أى بدأ يتحول من هدف اجتماعي عام الى وسيلة لتحقيق  
المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر  
الاجتماعي ، الى مطلب مهنى لايجاد مجالات للعمل أمام الخريجين والتمشى  
بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهريين في امررين ، اوهما  
ما يذكره الشيخ عبد المتعال الصعيدي من «أن سعد زغلول ياشا كان من  
لاميد الشيخ محمد عبده ؛ فكان رأيه في اصلاح الأزهر من رأى أستاذة »،  
وقد رأى أولئك الطلاب أن الأمر قد يتبس عليهم في الاصلاح فراوه مطلب  
وظائف لا مطلب فهو ض . ». وثانيهما ان سعدا لاحظ ان الطلبة وحدهم هم  
من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيخ الأزهر معهم ، ثم ذكر  
الطلبة ان الأزهر والمعاهد الدينيةتابعة للملك ليس مجلس الوزراء عليها  
سلطان ، وأنه من الأحسن ان يتوجهوا في مطالبهم الى الملك لأنه هو من يملك  
التغيير في هذا الأمر (١٦) .

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد أول  
ما طرح عليهم وهم في الحكم موضوع الأزهريين . فقد نظروا الى هذه المسألة  
لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية لفئات الأخرى ،  
ولكنهم نظروا اليه من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح  
الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر كهيئة  
في إطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد  
ان يشترك الشيوخ مع الطلاب في مطالبهم ، مبعذها تقريره أن بعضًا من كبار  
شيوخ الأزهر على وعيق من العلاقات بالملك ، فهو يرحب أن يضفط الطلبة  
داخل الأزهر لينجلب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الأزهر من داخله  
ببراعة الاصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك في صحن الجامع . كما انه  
حاول ان يستغل مطالب الطلبة في ان يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول  
تبعية الأزهر لأى من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الاصلاح على  
أيدي الأزهريين في مواجهة الملك .

وسيظهر في سياق هذه الدراسة أن هاتين الزاويتين كانتا دائمًا محور  
النشاط الوفدي بالنظر إلى الأزهر ..

وتنبغي الاشارة إلى أن الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده  
او مناهجه استخدام الدين في النشاط السياسي . إنما كان مؤسسة سياسية

بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله .. وهو في محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه إلى الوزارة البرلمانية إنما كان يقصد لا أن يستعمل الدين في النشاط السياسي ، ولكن أن يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد إليه في دعم حكمه الفردي . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية إلى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية أن تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير في الأزهر لبعث حركة التجديد الفكري فيه كحركة انهاض فكري واجتماعي .

والحاصل أنه لما قدم الأزهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها للدراسة ، ولم تكن اللجنة تم عملها في أغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر إلى لندن للمفاوضة في المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الأمر ما يبرر ارجاء النظر في تقرير الأزهر حتى يعود (١٧) . ثم عاد الرجل في أكتوبر بمقتضيات فاشلة مع ماكدونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطاني ، وبناء الملك وخصومه وقد هجوما يتزايد شدة للمعصف بالوزارة القدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله هازما على جعل أداة الحكم «زغلولية لحما ودما» باقصاء الوالين لخصوصة واحلال وفديين محلهم .. وقويل مسلكه من الملك و«الأحرار» بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومُؤلف لجان الخلقة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . أذ عينه الملك رئيساً بالنيابة للديوان الملكي . وقدم سعد استقالته لأن «أيديا خفية» (كما كان يطلق على الملك ورجاله) تشير الدسائس « وهتفت الجماهير » سعد أو الثورة « فتراجع الملك واسترد سعد استقالته .

في هذه الظروف ، وفي ذات تلك الأيام ، راجت الشائعات بأن قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضي الأزهريين ، وأن الحكومة توافق في تشرها ، وإن سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذي عرفته منابر ١٩١٩ من اخلاص الداعين للثورة ، ولم يعرف في تاريخه السياسي الا بالليل للحزب الوطني ، والشيخ أبو العيون وغيرهم من على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطني وافتتحت صحفة (الأخبار) انها مطلب الأزهريين وللهجوم على الوفد . وما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الأزهر يتتجه » شملت الاولتان هجوما قاسيا على سعد ، وشملت الاخيرة نقدا مستمرا للسرای وتدخل حسن نشأت في شئون الأزهر (١٨) . وساهم الأحرار الدستوريون في هذه الحركة التي توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قدر من الخذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر والملك فيها ضلع (١٩) . وأعلن الأزهريون الاضراب عن تلقى دروسهم حتى تجحب مطالبهم . وتركز مطلبهم في نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب

الازهر والمعاهد الدينية في الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتابعة والدوا المظاهرات .

ورغم أن هذه الحركة الأزهرية كان لها اسبابها من صميم مشاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعثهم رفع القبن عن الأزهريين ؛ رغم ذلك فقد استغل الملك وأعوانه هذه الحركة لصالحه ، بتأثيرتها أصلاً بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفي النهاية بقيادتها نحو الأهداف السياسية المطلوبة في وضوح .

ونشط حسن نشأت في هذا الامر كنشاطه في تكوين لجان الخلافة .. وعرف أن خصوم الوفد السياسيين يستغلون الأمر (٢٠) ، وأن «أيدياً خفية» تحرك الطلبة وان حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة الى المزايا من التصعيده كلما بدات الحركة تهدأ (٢١) . وعزت الصحف الانجليزى الأمر لأسباب سياسية وان المعارضة تشير لتفصيل امام وزارة الوفد (٢٢) .

في ٣١ اكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدرس ثلثة أيام مع الابراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم الى سعد فحاول تهدئتهم ناصحاً ايامهم بالمغودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة في مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة أن يقرروا الاضراب قبل أن يقابلوه . وفي اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره ، فلما حاول الشيخ مصطفى القباطي تهدئتهم انزلوه من المنصة ، وشارکهم طلاب معهدى طنطا واسيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية وأصدر بياناً ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزانة . وقابل وفد من الطلبة ايضاً وزير الداخلية واقعهم الوزير بانهاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا أن تقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قبل . وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استثمرت من جديد . وظهر ذلك في صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكذب او يعدل عنها .

وفي ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة الى مستوى سياسي واضح ، اذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفين بالوزارات ورياسة الوزارة ، ثم قاصدين مصر عابدين وهم يهتفون «يعيا الملك يعيها الارمر - يعيا الملك نصیر الأزهر ، لا رئيس الا الملك ( طعننا في سعد ) تحيا المطالب الأزهرية » . وكتب اشيخ محمود الفمراوى يطالب « برفع الوساطة بين جلاله مولانا الملك وبين قضيلة شيخ الأزهر ، كما لا وساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء ، اذ لا يليق في عهد جلالتكم الميمون ان يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا .. » (٢٣) . فظهر هذا المطلب كمطلوب سياسي صرف يؤيد سلطة الملك على الأزهر . ثم اجتمع نحو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين موافقة الاضراب بسبب أن الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، أن الأضراب والتظاهر وإن كانوا أسلوب سائغا ضد الحكومات المناونة للحركة الوطنية . فهو «منكر لا يليق» ولا يتفق مع روح الدستور إذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية في نيابتها (٢٤) . فأصدرت بياناً يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن أن الحكومة لن تبحث في مطالبهم إذا لم يعودوا إلى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وأنها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانوني سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٣ ، وأنها قررت منع المظاهرات طبقاً لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فأصدر بعض شيوخ الأزهر بياناً أنهوه بقولهم «نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة باسرها بينما وبين وزارة الداخلية ...» وعقد اجتماع بالازهر قرر استمرار الأضراب و «استقبال جلالة الملك الدستوري العادل ورجاءهم جلالته في استصدار مرسوم ملكي كريم بجابة مطالبهم ...» فرابطت قوة من البوليس حول الأزهر لمنع التظاهر . وذهب وقد من الطلبة يستقبل الملك عند مجده من مصيفه بالاسكتدرية في ٥ نوفمبر ، وهو يهتفون بسقوط سعد زغلول وبلا رئيس إلا الملك . وأصرت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجات مجلس ادارة الأزهر ان يصدر قراراً يعاقب من يشترك في الأضراب «قطع مرتباتهم من الخيز ثلاثة شهور » مع حالة المحرضين الى مجالس التأديب ، وأن تتحقق وزارة الاوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ في التحريض على الأضراب . وكان اشتراك هؤلاء يشير الى حسن نشأت الذي كان وكيلاً لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصص بالازهر . وقد هاجم الحزب الوطني تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه أمين الرافعي وقتها (٢٥) . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدا الطلبة ينتظرون في دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التأديب في ١٢ نوفمبر مقرراً فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخيز عن عدد آخر (٢٦) . وكانت العاصفة أن تهدأ لوزارة الوفد ، لو لا ان عاجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالة .

#### **حكومة الملك :**

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسباً يعتد به بالنسبة للأزهر . فهي لم تضع في التنفيذ مفهومها عن اصلاح الأزهر اصلاح نهوض لا اصلاح وظائف . وهي لم تنجح نجاحاً حاسماً في أن تصوغ مسألة الاصلاح الصياغة التي ترضيها باعتباره تجديداً وفتحاً لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الاصلاح الوظيفي حسبما وضع خصومها المسألة دعماً لروح المحافظة . وهي لم تحقق كسباً ذا شأن بالنسبة لزعزة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسبة الخمسين في مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها في المواقفة على تعيين موظفي القصر الملكي ، رغم ذلك كله بقى وضع الأزهر على حاله بغير تحديد جدي لسلطان الملك عليه ، وفاجأتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبي تشمل بعضاً من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحدياً للوفد في عقر داره وفي مجال قوته الأساسية . وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيري واسع أن تناصر هذه الحركة وأن تعزلها عن جماهير الرأي العام ، مع رجاء امتصاصهما لم يمتد بها الزمن لتحقيقه . وال واضح أن كانت مدة حكم الوفد قصيرة تكاثرت عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية إلى الصراعات حول السلطة مع الملك إلى الصراعات مع الأحزاب الأخرى إلى المشاكل الاقتصادية للفتات المختلفة إلى تفاصيل مشاكل الإدارة اليومية ، وأحياناً به المؤامرات فلم يتسع أمامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يطها أو بالأقل يقيمهما على أساس ووضع سليم .

ومن الناحية المقابلة ، بدا للملك أنه كسب من الوفد نقاطاً في صراعهما . فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنساع كما نوّزعت على غيره . ثم كانت هنافات الأزهريين بالإرثيس إلا الملك ، مما ينذر أن يسمعه الجالس على العرش من جماهير في الشارع سبعاً بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد في الأزهر ذاته في وهيئ ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسب أنه نجح في أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لصالحه ، باعتبارها في الجوهر مشكلة مهنية ومتطلبات اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الاصلاح على طريقة الاستاذ الإمام ، من حيث كونها تدمو لفتح باب الاجتهاد وتجديده مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدى النسق الفكري الذي يستخدمونه سناداً لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعي الراهن . فإذا أفرغ مطلب الاصلاح من هذا المحتوى ، ليصبر تعديلاً لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجي الأزهر في الوظائف ، وليصبر مطلب العمالة الأوسع ، فقد وضع الاصلاح بهذا على طريقة تستبيى الفكر المحافظ ، ووضع «الاصلاح» بين يدي الحكم ، يحوطه سيف المعز وذهبة . وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص في فرص العمل المتاحة للخريجين وحساب الرواتب ، وبتأثير التنافس بين خريجي الأزهر وخريجي المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول واهم ما شغل وزارة زبور التي خلفت الوفد ، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاماً بحركة الأزهر في مساعدة الصحف المادية للوفد والهجوم على سعد واعلان الثقة بوزارة زبور . وإذا كان أهم مطلب أضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة

الوزارية ، فلا يلحظ انهم أعادوا هذا الطلب على زبور . وقد قصد وفد منهم في ٧ يناير ببرиاسة الشيخ أبي العيون الى قصر الملك يعلنون ولاءهم أمام كبير الأمانة ويشكرن حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد . ثم قصدوا إلى اسماعيل صدقي وزير الداخلية والرئيس الفعلى للوزارة وأاسموه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عفيدة » . فلما الفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقى وعضوية وزيرى المعرف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو أساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رغم معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب (٢٧) .

زاد الطلبة في مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوa جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعي ، مع خفض سنوات التخصص إلى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجي الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطالبوa ان يختصوا في وزارة الأوقاف بوظائف مفتshi المساجد ومساعديهم والتدریس والامامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفي المعاهد الدينية بوظائف التدریس والفتوى وأنواع الوظائف الكتابية ، وفي وزارة العقابية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفي الا في القضاء . وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من أصول ريفية فقيرة يصيّبهم كثير من أمراض الطفولة والصبا مما يجعل الكشف الطبي المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار أمراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحق المكفوف من ابنائهم بالكتاب و/or الأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطلبًا صريح بطريقتهم الخاصة « يلغى الكشف الطبي بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى على الأمراض العدبية » مع حفظ حق المكفوفين في الوظائف الملائمة . على انهم تماذوا في الطلب حتى رغبوا ان يكون لعامل شهادة العالمية خصم نصف اجرة المواصلات العامة . تم كان مطالبته تعين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين ألفا ، مع جعل التعليم الديني أساسا في مدارس الحكومة . ويلحظ ان هذين المطلبين دينيان عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية او بالاكثر لنشاط حزبي ، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتهم العقائدية ، ولكنهما وضعا في سياق مطالب اقتصادية ثورية ، فظهور منهما جانب السعي وراء الرزق وحده (٢٨) .

استجابت اللجنة الوزارية للأزهريين في بعض من اهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم والمدارس الاولية للمعلمين لما سمعى « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على أن يبقى لوزارة المعرفة الاشراف على

مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبقاً لمناهجها . كما رأت تشكيل مجلس ادارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برئاسة شيخ الأزهر وفيه المفتى ومدير المعاهد من الأزهر ، وأفسمت لحاملى العالمية في وظائف وزارة الاوقاف ، واقررت المكافوين بحق الانتساب والحصول على الشهادات .. واجرت بعض التعديل في المناهج بالإضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات (٢٩) .

ثم أصدر الملك أمراً ملكياً بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعي إلى الجامعة الأزهرية الكبرى (الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥) ومرسوماً ملكياً في ١١ مارس بتشكيل مجلس ادارة جديداً لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء في ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسي الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهات .

وفي الوقت نفسه ، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات تقدماً فعلياً من مجالس ادارتها التي لها حق الفصل في التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ إلى وظائف ادارية كالمدير العام الذي انشئت وظيفته في ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم مواليون لحزب الاتحاد الذى أنشأه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الاعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومعجالس الادارات ، فصار زمام الأزهر في يد الادارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوى الرأى المستقل مثل الشيخ دراز الذى نقل إلى اسيوط . ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد ديني بطلاب الجهة التى يكون فيها ، وعرف أن الدافع السياسى لهذا النظام احكام مراقبة الطلبة . ونقل كثير من كانوا زعماء للحركة الطلابية ، نقلوا من معاهدهم (٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرض عن ذلك ، فأصدروا بياناً يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تداعياً عن مطالبهم ، وأستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معلنين استنكارهم لها مما أدى إلى حصار البوليس نمودرسة وفصل ... طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشية أن يتفرقوا في البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد (٣١) .

ومن جهة ثانية ، فان تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من اختىم أن يضمن الولاء السياسي لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسي الغالب للرأى العام . وإذا كان الملك تصد من تحقيق هذا المطلب رشوة هذه الفئة لنسانده ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان

كثيراً من طلبة الأزهر نظر إلى الأمر باعتباره استخلاصاً لحق لهم لا يُؤدي إلى ارتباطهم السياسي بحكومة زبور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطني الديمقراطي المستمد من تأييدهم السابق لشورة ١٩١٩ . لذلك لم تثبت التجمعات المعارض لحكومة زبور أن ظهرت في أوساط الأزهريين ، سيما بعد أن وضحت لهم أن الحكومة تستهدف من الإسراع في إجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسي في معركة انتخابات مجلس النواب التي أجرتها حكومة زبور بعد حل المجلس الوفدى ، واستغثتهم أن تحول الحكومة مطالبهم المشروعة إلى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبة الأزهر إلى بيت الأمة تعلن تأييدهما لسعد ، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة في الأزهر ومعاهد طنطا والاسكندرية وأسيوط تنشر بيانات في الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذليل بقوائم طويلة من أسماء الطلبة دلالة على تحدي الورقة ، وأدى ذلك إلى فصل أعداد منهم (٣٢) . وفي ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبي المعاهد حضره مندوبيون عن الأزهر والمعاهد الدينية وملوسة القضاة الشرعي ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات في صف الوفد وتوجهوا إلى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفي ١٥ يناير ذهبوا وفود من طلبة المعاهد الدينية إلى سعد أظهاراً للثقة به . ولجان حكومة زبور إلى فصل أعداد من هؤلاء وتقليل بعض القضاة الشرعيين وملوسي المعاهد جراء على تأييدهم الوفد سيما أثناء المعركة الانتخابية (٣٣) .

وأثناء الانتخابات شكلت «لجنة الأزهر الوفدية» برئاسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طيبة أزهريين يملئون لانتخاب أحد ماهر مرشح الوفد في دائرة الدرج الأحمر التي تشمل الأزهر ، ويقنعون الأزهريين أن مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهريين . وتعرضت أعضاء هذه اللجنة لإجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التي أسفلت الوفد كثيراً أن مرشحه في هذه الدائرة قد فاز في الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهريين تهنئ سعداً بهذا الأمر (٣٤) .

### **الائتلاف الديمقراطي :**

بعد أن تحقق الائتلاف بين الوفد والأحرار الدستوريين في مواجهة الملك وضد وزارة زبور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والأحرار برئاسة عدلي يكن . وبعد أن ظهر في تجربة حكم زبور عداء الملك للنظام النبوي ، وذلك بما ظهر منه في مسألة الخلافة الإسلامية وفي جرسه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد العزبان المؤلفان أن من أهم ما يجب على الائتلاف أن يتحقق هو الارتفاع بالدين عن أن يكون سلاحاً في يد الملك ، وأبعاد الهيئات الدينية عن سلطته

المباشرة . وتحددت خطواتهم في هذا الشأن فيما يلى ، أولاً اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانياً الاحاطة بالازهر بالاسنوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الاخذة من اختصاصه ووظيفته ، وهي مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعي ومدارس المعلمين الاولية ، وذلك حصراً لنشاط الازهر وضماناً لنوع من التفؤذ الفكري يكفل في المستقبل تنشيط حركة الاصلاح والتجديد . ثالثاً السعي لاشراك الوزارة البرلمانية مع الملك في اختيار شيخ الازهر وشيخوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين ، وضم المؤسسات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الاخيرة هي الهدف الاصلی والنهاي . وهي أن تتحقق أفتنت عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها أصعب يقدر ما هي أحسم . لذلك نشط المؤلفون في المجالات الثلاثة معاً ، حرصاً على كسب البعض أن لم يستطعوا كسب الكل ، وربوا الاولوية حسب الاسر . واللاحظ أن هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الاصلاح الفكري الذي تتطلبه ، إنما هي شرط لامكان تحقيق هذا الاصلاح . وإذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعدت على ما اعتبروه جموداً في وظيفة الازهر ورفضاً للتجديد ، فليكن نقل السيطرة على الامرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكري داخل الازهر ، وتحريك المؤسسة الى اهداف الاصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابt العزم والرأى على موقفه من مسألة الاصلاح ، باعتبار أن الوفد يقوم على مبدأ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية ، وباعتبار عدائه لسلطات الحكم الفردي التي تجاهلت تنفي وظيفته التاريخية وتنفي وجوده السياسي كله . وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون متخنّي الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم في أول عهد زبور ، ومن المعركة التي خاضوها ضد سعيه إقامة الخلافة الإسلامية في مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين في مسألة الشیخ على عبد الرزاق . كما كان متفقاً الأحرار يحملون بعضًا من تراث الفكر الليبرالي العلماني ومن الدعوة للتجديد الفكر مما تشربوا مع مفتح القرن العشرين على يد محمد عبد ولطفي السيد . وقد سبقت اشارة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الازهر واضرائهم خد الوفد ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف اغراضًا سياسية لن يستفيد منها الا الملك . فلما تولى زبور الحكم كرهوا الاستجابة لطلب الأزهريين اهداً أعمال اللجنة الوفدية التي بحثت شئون الازهر ولم يجدوا تكوين لجنة جديدة (٣٥) . لسلك ذلك بالحظ أن البلاff الأحرار والوفد في سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ لم يصادف نجاحاً في مسألة سياسية مثل ما صادف في هذه المسألة الازهرية على التجديد .

## الموات الصراغ (١) :

حرص واضعو الدستور ان يضمونه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الاوقاف وحسابها الخنامي ووجوب ان يجري عليها ما يجري على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها (المادة ١٤٥) . ونتج هذا الحرص عن ان الاوقاف الخيرية التي تديرها وزارة الاوقاف ، كانت خاضعة اصلا لناظرة وادارة ولی الامر (الوالى أو الخديو أو الملك) بوجب حجج الرفق او قواعد الشريعة . ثم انتقلت الادارة الى ديوان الاوقاف في ١٨٩٥ الذى حل محله بعد ذلك بستين وزارة الاوقاف . وكان السنده الشرعي لهذا الانتقال ان ولی الامر قد ( وكل ) الديوان ثم الوزارة عنه في الادارة . وبالنسبة للاوقياف الاهلية فان الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية او توکيل من « ولی الامر » ان كان هو الناظر أصلا . لذلك خشي واضعو الدستور ان يتربى على هذا الاصل القانوني أن يسحب الملك توکيله بالادارة فيترد سلطته على ادارة كل هذه الاموال او يخرج ميزانية الاوقاف من رقابة البرلمان ، فوضعوا هذا الحكم . وتناقشوا كثيرا في لجنة الثلاثين حول ما اذا كانت رقابة البرلمان تشمل الاوقاف الخيرية والاهلية مما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمي أم تنحصر في النوع الأول ، حتى لا يتربى على الضمانة التي توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسيع في نظام الاوقاف الاهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكتباتي . وانتهوا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الاوقاف من اموال (٣٦) .

ووجه اهمية هذا الامر ، ان ميزانية الازهر والمعاهد الدينية كانت تستمد ايراداتها من ميزانية الدولة في جزء (وهذا لا شبهة في خضوعها لرقابة البرلمان ) ، ومن ايرادات الاوقاف في جزء آخر . وكانت ثمة اوقاف مرصودة على الازهر والمعاهد مشحونة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الامر ، ان خروج ميزانية الاوقاف من رقابة البرلمان ووزارته من شأنه ان يقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق اغراضه بغير رقيب .

لذلك ما ان عرضت الميزانية على اول برلمان وفدى في ١٩٢٤ ، حتى ظهر ان حسن نشات وكيل وزارة الاوقاف قد قدم الميزانية على أساس انها تتضمن انواعا ثلاثة من الاوقاف الخيري : والاهلى ، وآوقاف الحرمين الشريفين . وأراد ان يفلت بالتنوعين الآخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما ارقاما اجمالية لا تصلح اساسا لمناقش او مراقبة . وراجمه مجلس النواب وأصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الانواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الاوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته ، قائلا ان ميزانية هذه الانواع الثلاثة كانت تناقش في الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وان القوأتين القائمة توجب

مناقشتها ، وان بهذه الاوقاف حصصا لغيرات مما لا نزاع في سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة عشر الابرار مقابل الادارة مما يستحيل رقابته الا برقبة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا رغم ما بذله حسن نشأت من جهد كبير لاتبات خطا قرار مجلس التواب ، ورغم ما اثاره من ان الرقابة على الاوقاف الأهلية تكشف اسراها عائلية يجب ان تستر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذي يؤكد حقه في الرقابة الشاملة واوصى الحكومة ان تراعي ذلك في الميزانية القادمة (٣٧) .

لم يسلم حسن نشأت بهذه النتيجة ، واستنصر في ٢ سبتمبر ١٩٢٤ بيمد سلطان المجلس عن الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر أساس ان الاوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية منفصلة فلا يجوز ان تجمعها ميزانية واحدة ، وان اموالها ليست من الاموال العامة ، وان ادارتها خاصة لرقابة القضاء الشرعي فلا يجوز ان يراحمه البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتمسك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا في هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان ، وطلبوا عرض ميزانية الاوقاف الأهلية وأوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا (٣٨) .

ثم حاول بعض اعضاء مجلس التواب في الدورة البرلمانية ذاتها ، ان يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت في البداية عن تقديم ميزانيتها للبرمان (٢٠٠ ألف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس التواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقد米ت اليه ميزانية المعاهد «بيان محض لا كحق» (٣٩) . وقيل انها مستثناة من رقابة برمان بنص الدستور ، وأنها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد . فرددت اللجنة البرلمانية على هذا القول معتبرة بأنه ان لم يكن للبرمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التي تعطيها الدولة ووزارة الاوقاف الى هذه المعاهد . وان للبرمان أن يخفض هذه المبالغ او يحذفها تماما ، ولوحت بهذه السلطة مهددة . وانتهز عبد السلام فهمي جمعه النائب انوفدي هذه المناسبة ، ليغير حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، يفسره بما يجرده من معناه ، فقال ان سلطة الملك في هذا الأمر لا يجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شأنها شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام في الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة برمان في مراجعة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وأيده في قوله هذا مصطفى الشوربجي من الحزب الوطنى وعلى أيوب الوقدى ، أيداه طالبين الا يوافق برمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقالا «لا اعتماد بغير مناقشة» ، وأيدهم احمد عبد الغفار من الاحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الاوقاف عارض هذا الموقف . هنا تدخل سعيد زغلول ليحول دون ما اعتبره

طرفًا من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفًا سابقًا لوانه . وقال سعد ان الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الأزهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون ي شأنه ينظم سلطة الملك عليه .. والقانون لم يصدر بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الأزهر وليس له حق الرقابة عليه أو نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تتحصل في أن يلغى اعتمادًا ماليًا مطلوبًا أو يخفضه أو يزيد ، وذلك حتى يصدر القانون المتنى . ووجه كلامه إلى النواب قائلاً إنه لا تجوز مخالففة الدستور «إن الدستور هو حاميـنا ولـيس لنا ملـجاً سـواه للمـحافظة عـلى حقوقـنا» ونبـهـمـ بـهـذاـ القـولـ إـنـهـ لاـ تـجـوزـ مـخـالـفـةـ الدـسـتـورـ فـيـماـ يـفـدـهـ ، لأنـ ذـلـكـ يـفـتـحـ الـثـرـائـ الـخـصـومـ أـنـ يـخـالـفـوهـ فـيـماـ يـضـرـهـ . فـقـوـبـ قولـهـ بـالتـصـفـيقـ وـتـنـازـلـ عبدـ السـلـامـ جـمـعـةـ عنـ اـقـرـارـهـ (٤٠) ، وـكـسـبـ البرـلـانـ مـطـالـعـةـ مـيـزـانـيـةـ الأـزـهـرـ وـالـمـعـاهـدـ وـالـرـقـابـةـ غـيرـ المـيـاـنـيـةـ عـلـيـهـاـ بـالـتـحـكـمـ فـيـ الـاعـتـمـادـاتـ الـمـالـيـةـ . وـمـارـسـ هـذـهـ السـلـطـةـ نـعـلاـ اـذـ الـفـيـ الـاعـتـمـادـ الـمـخـصـصـ لـوـظـيـفـةـ سـكـرـتـيرـ عـامـ الأـزـهـرـ فـالـغـيـتـ الـوـظـيـفـةـ (٤١) ، وـكـانـ يـشـغـلـهاـ أـحـدـ رـجـالـ حـسـنـ نـشـاتـ .

وفي الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر أحقيته الدستورية المطلقة في تعديل أي من القوانين السارية عند نظره للميزانية ، كما له أن يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حدفًا أو خفضاً أو زيادة (٤٢) . وفي هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف في أن يصدر قانوناً يقيد سلطات الملك على الأزهر كما سيجيء فيما بعد ، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧) حكمًا يمكن البرلمان من الإشراف على ميزانية الأزهر والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة . وعرضت عليه الميزانية فعلاً، فلاحظ أن للأزهر والمعاهد أوقافاً غير محصورة ولا ترد إيراداتها في ميزانية المعاهد ، ويدبرها موظفو كشيخ الأزهر ومشائخ الأروقة ، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد إدارتها ودمج إيراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة الفعلية على ما يدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد في أوقافهم ومراقبة هذا الأمر . ورأى وجوب ضبط حسابات الإنفاق التي تجري بغير رقابة ، والتي تتعدد فيها جهات «الصرف في الجرایات» من الشیوخ ، وقال مجلس النواب «إن هذه الحالة لا يجوز السکوت عليها ولا يمكن استمرارها وإن الوضع الحالى للميزانية غير مفهوم ولا مقبول» (٤٣) .

### أدوات الصراع (٢)

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية للفاء ترارات الملك التي أصدرها سنة ١٩٢٥ بالحاق مدرستي دار العلوم والقضاء الشرعي ومدارس العلمين بالجامعة الأزهرية وتشكيل مجالس إدارة جديدة لهذه الجهات . فأعلن مجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٧ بأن الأمر الملكي لسنة ١٩٢٥ والمرسوم

١١ مارس ١٩٢٥ كلامها باطل بطلانا تماما من الوجهة الدستورية ، ويرد ذلك بأن هذه المدارس انشئت بقوانين خاصة غير قانون الازهر فهي لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، ويأن دار العلوم التي انشئت في ١٨٧٢ - ومدارس العلمين في ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العام ، فيجب أن تبقى خاضعة لوزارة المعارف . وأعلن ان في نية وزارة المعارف اعادة القسم التجهيزى لدار العلوم . ولما بدا المجلس يناقش هذا الامر طلب الشيخ مصطفى القaiاتى تاجيل المباقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب احمد عبد الغفار وجوب الاسراع فى نظرها ، وأعلن صبرى أبو علم ان فى قرارات الملك هذه افتئات على السلطة التشريعية اذ سلطة الملك لا تشتمل نقل مدرسة من وزارة المعارف الى المعاهد الدينية ، وأيده يوسف الجندي والنقراشى الوفديان وابراهيم الهمبواوى من الاحرار الدستوريين الذى قال ان الجامعة الازهرية رغم فضلها المعروف «يظهر أنها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة» ودعا الى تقدم المعاهد بسرعة التقدم فى انتشار «السيارات السريعة والطيارات العجيبة» ، وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى . وبهذا ساهم كل من الوفد والاحرار الدستوريين والحزب الوطنى فى اتخاذ هذا القرار . ولم يعارضه الا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك فقبول بضجة كبيرة ، ومصطفى القaiاتى الذى أعلن تحفظه تجاه فكرة اعادة القسم التجهيزى لدار العلوم لما يخشأه من أن يؤدي الى الاستغناء عن طلبة الازهر ومنعهم من الالتحاق بالدار . وقد عاد وزير المعارف على الشمى وأعلن فى الاسبوع资料 (٨ فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم ، ولكن فى نيتها أن تغدىها من طلبة الازهر بامتحان للقبول ، وفي نيتها أيضا السماح لمن يحمل ثانوية الازهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعي بعد أن يؤدي امتحان التخرج من هذه التجهيزية .

وانتقل بحث قرارات الملك الى مجلس الشيوخ في ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الازهريين تشد احتجاجا على قرار مجلس النواب . فتصدى رئيس الشيوخ للامر قائلا انه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ الا يبحث هذا الموضوع ، لأن قرار مجلس النواب كاف وحده لإبطال قرارات الملك ، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الآخر قرارا ايجابيا بابطالها «ولايختلف النان من ذوى العقول ان المرسوم باطل بطلانا جوهريا» . ثم رجع الاخذ بالحل الثاني لانه «يجعل بنا ان نأخذ تصينا من المسئولية مع المجلس الآخر» . وحتى يفهم طلبة الازهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب في قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة الى الاضراب وحمل بشدة على شيخ الازهر الذين يستغلون الطلبة لازفهم الشخصية . ووافقه على رأيه كل من تكلم يومها و منهم محمد محمود خليل و محمد صفت ، كما ذكر الشيخ محمد عن العرب ان مراسيم الملك معارضه للدستور الذى اقسم اعضاء البرلمان يمين الاحترام له ، وأن الازهريين يطالبون اعضاء البرلمان

بالجنة فى القسم . وقرر المجلس بالإجماع بطلان هذه المراسيم واستنكاب  
ـ «الحركة الجمعية» التى يقوم بها الأزهريون » ..

بعد ذلك خطأ البرمان خطوة جديدة في أحكام احاطته بالازهر . لقد حقق  
قراره السابق العودة إلى فصل تلك المدارس عن الأزهر . وكان الجديد هو  
إنشاء قسم تجهيزى واحد ينتمي لمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذى  
الازهر .. فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء نظام التخصص الذى  
وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعى من القسم الاولى لها لصالح  
الازهر ، وإنشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتتلذى دار العلوم  
والقضاء الشرعى من خريجها (٤٤) . ورغم بيان وزير المعارف في ٨ فبراير  
اللى أوجد نوعا من الصلة بين طلبة الأزهر وهذه المدارس عن طريق امتحان  
اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هي  
وخدعا التي ستتلذى بخريجيها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم في القرآن  
الكريم . ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية إلى تجهيزية دار العلوم الذين ينقلون  
إلى دار العلوم أو القضاء الشرعى ، ثم يعينون بعد تخرجهم مدرسین  
وقضاه .. ويصرى الأزهر وطلبه منفصل تماما عن كل هذا الهيكل . وعورض  
الاقتراح من هذه الناحية لاته يسد أمام الأزهر أهم المنفذ ويسلب طلبة  
المعاهد أهم مجالات العمل ، ولا يكون لأى من مستويات الدراسة في المعاهد  
الدينية أن ينتقل إلى أى من مستويات هذا الهيكل . لذلك انتقد الاقتراح  
من رجال الأزهر جميعا حتى من كان منهم وقدى الهوى . وظهر النقد في  
صحف الوفد نفسها ، كتب الشيخ محمد عرقه « اذا تم لقضى على الأزهر  
والمعاهد الدينية » (٤٥) .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وأرسله إلى مجلس  
الشيخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض  
 بشدة حرمان طلبة الأزهر من وظائف القضاء الشرعى ، وقال ان إعادة  
التجهيزية التي تنصب في دار العلوم والقضاء الشرعى والتي تتلذى هي من  
المدارس الابتدائية، هذا التسلسل يعني « بذلك يكون الأزهر قد قضى عليه »  
.. وانفعل بحدة فقال « اتيتنا في هذه الأيام بفلسفه مدعين يريدون ان  
يصارعوا الأزهر ويفهمون ان الفلسفة هي الانحاد وأن كل ملحد وكل خارج  
على الدين في نظرهم فيلسوف .. القانون المطروح يمس الأزهر ورجاله  
مسا عظيم .. لا يصح ان يهدم الأزهر على أيدينا ». فقام محمد محمود وزير  
المالية يطلب الثاني في المواقفة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الأزهر  
من دخول المدرستين . وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر في موقفه  
معارضا ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية .. هنا وقف على  
الشمسى وكلب ما يشاء وجرم بأن تجهيزية دار العلوم ستتلذى من الأزهر

نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جلستين في هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد (٤٦) .

واستمر الوفد دائمًا وبعض من كبار المفكرين يميلون إلى أن تكون وزارة المعارف هي المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف في الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد في ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الأوقاف إلى وزارة المعارف (٤٧) .. وطالب طه حسين في ١٩٢٨ أن تقتصر أهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والايتتحقوا بوظائف أخرى ، وأن يكون القضاء الشرعي لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم (٤٨) .

### رد الأزهررين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيون ، مهزوماً مضعوفاً . والتاجر اذا افلس عاد الى دفاتره القديمة . وهذا مفاد عودة الملك في عهد الائلاف الى التنقيب عن الخلافة الإسلامية . والى فعل المزيد في توثيق ملاقاته بكتاب رجال الأزهر . ويدات احتفالات توزيع المنح الملكية على اوائل الخريجين من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسيخ الدعاية من « الرعاية الملكية » في عقول الناشئة من طيبة الأزهر ، وتصجّبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الأزهر ورجاله (٤٩) . وصاحب النعوة المؤتمر الخلافة اثاره لعيق سلفي حول قضيّاً مسرفة في ضالتها ، ولكنها ثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طيبة دار العلوم والأزهر سيلبسون الرزى الأفرنجى وان هذا ما سبّب كرامة الدين وسيؤدى الى دعوة الخلافة . واستدرج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشیخ محمد شاکر الذى افتى بأن الاسلام لا يتطلب شكلاً معيناً للرزى الا ستر العورة « و حتى لو اعتبر الصليب شارة شرف مثلاً لجاز لبسه » .. لكن ادارة الأزهر هددت باتخاذ اجراءات التأديب ضد من يغير رزيه من الطلبة . ثم تفرّغ الموضوع الى حكم ليس القبعة في الاسلام ، واشرعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى أصدر شیخ الأزهر والمفتى بياناً ذكر صراحة « أن من تشبه من المسلمين بغیره في لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقاداً أو عملاً . فمن ليس القبعة ميلاً الى دينهم أو استخفافاً بدينه فهو كافر بما جماع المسلمين » ، ومن ليسها تشبّها بهم فان افترض بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر أيضاً ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم .. (٥٠) .

في هذا المناخ بدأ يظهر ما تنويه وزارة الائلاف ويرملانها من تعديل اوضاع الأزهر وفصل المدارس عنه . واللاحظ انه اذا كان المسألة الأزهرية جواب ثلاثة كما سقت الاشارة ، تتعلق بالتجدد الفكري والصراع

الدستوري والمصالح الذاتية للازهريين ، واذا كانت حركة الازهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية عن الجانبين الآخرين ، فان ذات الشيء يفعله برمان الانئتلاف ووزارته الان بالنقيس ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الازهر . وانما كان الملك قد استغل موقف الازهريين في ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الانئتلاف لاحد جوانب المسألة الثلاثة ، وهو وضع الازهريين . وقد نجح الانئتلاف في فرض ما ارتراه ، ولكن كان نجاحه على حساب الازهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم «الاصلاح» بالمعنى الاقتصادي الوظيفي ، والآلات سياسة البرمان قلق الازهريين على مستقبلهم ، ويصعب على فئة كاملة في المجتمع ، ان تومن وتؤيد فيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجميد والاصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيفت او وضعت في التطبيق بصورة تنفي وجود هذه الفتنة عينها ، او تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الازهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للانئتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعي ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف في هذا الوقت ان بعض الشيوخ يقلدون المرانض الى جهات يسمىها احمد شفيق «غير ذات صفة في الموضوع» اي السرای ، يشكرون فيها البرمان الى الملك ويدكرون ان البرمان والحكومة يسيرون في اتجاه يعارض الدين ويختلف الشريعة وذلك بازمامهما تعديل نظام العائد الدينية . واستغز ذلك الحكومة والبرمان وأثير في شكل سؤال من احد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة (٥١) . وذلك لما يعنيه من تحدي لسلطة الوزارة والبرمان والخط لهما . وجرى بعد ذلك في أوايل ١٩٢٧ حادث بالازهر اذ القى بعض الطلبة مفرقعات مما يستعمل في الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائهما ان تكون اندادا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، وأخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى اذا ابطل مجلس النواب مراسيم الملك عم الاضراب الازهر والمعاهد . وتجمع الطلبة يخطبون ويصخبون ويهاجرون البرمان والحكومة ، وأسمهم نفر من شيوخ الازهر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند ابواب الازهر وفي داخله يثيرون ويستشارون ويبثرون الى الملك والوزارة طالبين عدول البرمان عن قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالازهر مؤتمرا هاما لهم هتفوا فيه سقوط الدستور وسقوط البرمان ، ودعوا الى حل البرمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ ابو العيون «لقد جرحا جرحًا فيجب أن تقابل به جرح مثله» وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان فنام والحسيني زغلول فعجزا عن تهدئتهم . علقت صحيفة افريكان وورلد تقول «ان المقربين من

طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعاراً محفوظاً بالخطار بضمائهم ، ليسقط  
البرلمان . لتسقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل» (٥٢) .

لم تتفق الحكومة مكتوفة اليدين أزاء ذلك ، بل قابلت حركة الأزهريين  
بعزم شديد . في البداية أصدرت رئاسة الأزهر بياناً بما صرخ به رئيس  
الوزراء لشيخ الأزهر وشيوخ العاشر . من أن قرار مجلس النواب لا يمس  
الأزهريين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم . واتخذت الحكومة موقفاً لافهام  
والتوضيح . فلما ثار الهاجس بسقوط البرلمان ، صد كثيراً من عطف الرأي  
العام على الأزهريين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام  
البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع  
الأزهريين ، وقد سبقت الاشارة إلى قرار مجلس الشيوخ الذي تحدى الأزهريين  
ووسم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار أيضاً مطالبة الحكومة بالضرب  
على أيدي القائمين بهذه الحركة « والموزعين بها والمشتكين فيما سرا أو  
جهراً » ووجه رئيس المجلس اتهامه إلى شيخ العاشر وأسامه « المفسدين  
المهجّين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في آثار الفتنة » .  
فقبيل من اعضاء المجلس بتضليل حاد . وأثير الموضوع ذاته بمجلس النواب  
في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود  
 واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب العاجز على ما يعتبر  
تمرداً على البرلمان الذي هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب  
إيضاً أن يشير بالاتهام إلى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الإضراب ،  
أثير سؤال بالجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها في ٣ فبراير متراخيّة  
يومين عن بدء الإضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة إلى الانتظام  
في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر يدعو إلى تراخيٍ هذا الموقف  
المضروب أربعة أيام ، وقيل أن ذلك يدعوه « إلى الشك والتتساؤل عما إذا  
كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهريين » . فرد  
رئيس الوزراء « ... ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة  
كانت راضية » (٥٣) .

وارسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتعنّى دخول  
ال الطلبة المسجد في غير أوقات الدراسة ، وتفرق من يتجمهر منهم عند  
الأبواب ، ثم قدمت عدداً من شيخ الأزهر والعائد والطلبة إلى النيابة العامة  
التي وات التحقيق معهم بتهمة التحرّيّض على كراهية الحكومة  
والبرلمان والنظام الدستوري (٥٤) .

وأسهمت الصحافة في هذا اللوّاقف من الأزهريين . وقد سبقت الاشارة  
إلى أن أبطال مزاعم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطني  
جميعاً . وقد علقت صحفية الأهرام بـ« دعوة الإضراب وجعنة فيها عبث  
بسليمة آلية النيابة والتنفيذية وعدم انتuan القراراتها ، مما لا يمكن

احتماله (٥٥) . وكتب السفارة « ان الرجعيين لا يفتون يسعون لأغراضهم من القضاء على الحكم النيابي في البلاد ». لقد كنا نفهم أن ينافس هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وأن يحتاجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين وبكرامة رجاله . أما الاحتجاج . على البيئات التشريعية لاتجاه يرمي إلى قلب نظام العاشر الدينية الحاضر وليس له معنى الا محاربة الحكومة الفاسدة ومحاربة الدستور في أساسه . ونحن نبرئ طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من أن يتوجه فكرهم إلى مثل هذه الغاية » (٦٦) وعزا عبد القادر حمزة في « البلاغ » الوفدية حوادث الاضراب إلى أن الحكومة لا تملك في العاشر سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن أمامها الا أن تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم . واستمد من هذا الحادث مبررا قويا لاحث الحكومة على أن تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان (٦٧) . على أنه لم يلحظ أحد منهم وقتها ان هناف الأزهريين بسقوط الديموقراطية وإن كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث أنه كشف عن قصور سياسته بما فعل ببعضها من قوة ثورة ١٩١٩ عنه .

### الأزهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا إليه محمد عبد الصالح الأزهري أن يوحد التعليم في مصر ، ورأى في دار العلوم التي جرب التدريس فيها أنها يمكن أن تحل محل الأزهر فيما توحيد التربية في مصر . كما دعا الشيخ لاخضاع الأزهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الإدارية غير تربط بوزارة المعارف أو بادارة الأوقاف (٦٨) . ويظهر أن هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة في الفترة الأولى فلم تظهر على السطح في صورتها الكاملة ، إنما ظهرت في أغسطس ١٩٢٦ اتجاه في البرلمان يدعو إلى التعديل في مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية العاشر الدينية بنقلها من الملك إلى الوزارة .

ففي أغسطس ١٩٢٦ اقترح النائب أحمد عبد القادر الغام وظيفة مفتى الديار المصرية ، وعلل ذلك بأنه لا عمل له إلا اصدار الفتاوى غير الملزمة في قضايا الاعدام والافتاء للبلاد الإسلامية والمساهمة في اختيار القضاة الشرعيين وهذا كله لا يستأهل مرتبة البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويًا . كما اقترح بأن يكتفى شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الأوقاف فلا يتلقى راتبا من ميزانية الدولة ، وإن ارتقاء المرجبيات هنا يشبه الرشوة . وينبغي الا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا تزيد أن يتدخل الأزهر في السياسة فيفسدها ولا أن تتدخل السياسة في الأزهر فتفسده » . ثم اقترح « أن يسن قانون يجعل

منسخة الازهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الازهر المدرسون به » . وعارض عبد الرحمن عزام الغاء وظيفة الفتى كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتتحول الازهر الى ما يشبه الكهنوت » وقال ان المشكلة الوحيدة تتلخص في سياسة فصل الازهر تدريجيا «عن كتلة الامة ووضعه جانبا لغاية مخصوصة » ، وعلاج هذه المشكلة الا يكون الازهر هيئة منعزلة وأن يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة الفتى حفاظا على حرمة التقليد . فعدل احمد عبد الغفار عن اقتراحه، وانتهى الجميع الى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تقدم به الحكومة (٥٩) . وبعد شهرين تقريبا طرح موضوع الازهر ثانية على مجلس النواب، لتاليف لجنة تبحث طرق الاصلاح فيه ، فعارض سعد ايضا هذه الفكرة منها المجلس الى وجوب التزام الاسلوب الشرعي وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لاصلاح الازهر ما بقي القانون الحالى معترفا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وانما يتعين تعديل هذا القانون اولا (٦٠) .

وفي الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندي بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الازهر وحسابه الختامي ، وقال ان الحكومة تلکات في تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبغية الازهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك في العام الماضى ، وأنه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة ..... يجعل للأيدي الخفية سبيلا للعمل دائمًا » ( كان الملك يشار اليه بهذه العبارة في الأدب السياسي وقتها ) . وأيدوه عبد الرحمن عزام قائلاً أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن في يوم من الأيام في صلاح البلاد ولا في صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا في تدهورها ومانعة من تطورها » وطلب ابراهيم البلباوى سرعة نظر هذا المشروع ، قال أن من ينادون بعدم التدخل في أحوال المعاهد بحجة أنهم يعملون للدين والآخرة « الله يعلم أنهم يعملون للدنيا قبل الآخرة ».

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع ايضا ويطلب الى المجلس أن يتبروي مادام ثمة ارباط بين الموضوع الظروفي وبين المشروع الذى ستقدمه الحكومة وأنه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال انه بصفته رئيسا للمجلس عليه أن يتدخل في كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحدا لمناقشة اوضاع الازهر هو أن يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه . وقال انه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الاصل ، مشيرا الى أن الامر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجلى لاووضاع الازهر بنقل تبعيته الى الوزارة . وأيد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالجلس من يعارض ذرعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد أن يمنعه . فتصدى له أحمد ماهر قائلاً أن رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ؟

انما هو يستمد سلطته من المجلس ذاته الذي يعتبر صاحب الرأى الأعلى ، والا أصبح لا رقابة على رئيس المجلس . وإذا اختلف عضو مع الرئيس فالمجلس هو العيصل والحكم ، وواجه سعد بعبارات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمى ان ادعاء رئيس المجلس بانه الحامى للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقاومة اقترح مكرم عبيد جعل الجلسة سرية لكن سعدا ببرونته السياسية تراجع صراحه معتبرا فا بحق غيره عليه وفائلا « كلامى من الشجاعة ما يجعلنى اعترف بالخطأ اذا وضحت لي الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندي وحوله الى لجنة الشئون الدستورية . واستمر المجلس يلح على الحكومة ان تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته (٦١) .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرمان يندها أن تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة أكثر بطأ وروية . هنا لجأ البرمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحفة الوفدية فأثارها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناوين له ، ليعزلهم عن جمهور الرأى العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلقت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر أن شيخ الازهر استلم ثلاثة آلاف جنيه في نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وأنفقها على مؤتمر الخلافة . فوجه أحد النواب سؤالا بذلك الى وزير الأوقاف . فاكد الوزير صحة الخبر وان الشيخ الأكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لاتفاقها في شئون الازهر ، ولكن مستندات الصرف أظهرت أنها اتفقت في شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وأنه صرف منها ١٦٤ جنيهًا للشيخ أبو العيون ٥٢٨ جنيهًا للسيد وشيد رضا ، و ١٧٣ جنيهًا لمعبد الباقى سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « أنى اعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لاتفاقها في شئون الازهر ثم يصرفها على الولائم وغيرها .. » وطلب تحويل سؤاله الى استجواب امعانا في اثاره الموضوع وتنبيه الرأى العام اليه (٦٢) .

تلقت الصحف هذه المسالة وأشبعتها اثاره وحديثا . قالت «البلاغ»، «أنها قضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها. يوم صمة شائنة لاتفاق دلالتها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على أن في المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب أن تستأصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هي التي استغلها خصوم الحكم النيابي ضد البرمان في ١٩٢٤ ثم في هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول أنها قضيحة للمعاهد وان «العبرة من ذلك أن كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئا» (٦٣) ، وعلق احمد شفيق في حولياته «قامت لهذا الموضوع ضجة كبيرة في جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن

يتصور أن الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون في أموال الأوقاف بما لا يحل لهم صرفه ، واستدعي هذا الحادث الأخذ راند في نظم الأزهر وقوانينه وحالته العلمية .. (٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الأزهر للوزارة وأصلاحه اصلاحاً عصرياً (٦٥) . ونجح الوفد هنا في أن يستغل هذا الحادث الصغير ليشير من جوله ضجة كبيرة وليرفعه إلى المستوى السياسي المطلوب ويستفيد منه في تحقيق هدفه ، كما نجح به في أن يلقي ظلال الشك حول تقرير من حرضوا على مظاهرات الطلبة الأخيرة كالشيخ أبو العيون ومن ساهموا في الدعوى لمؤتمر الخلافة .

في هذه الظروف أعد مشروع «تنظيم سلطة الملك ..» ورئي أولاً أن يكون تعين شيخ الأزهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحداً يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكي» ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الأوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك في الأوقاف التي تديرها وزارته (٦٦) . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهري حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطاته على الأزهر والمعاهد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الأزهر بأمر ملكي بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافية الأوامر الملكية التي نصت عليها القوانين ، لاتصدر إلا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر أن يجري في شأن ميزانية الأزهر والمعاهد وحسابها الختامي ما يجري على ميزانية الدولة من أحكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقتها ، وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك في تعيين الرؤساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالأديان غير الإسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة وأضحت فوراً على يد خفية تبليغ مصالحها .. (٦٧) ونظر بمجلس الشيوخ في ١٠ مايو فوافق عليه بالإجماع . وصدر في ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

زفت الصحف الخبر كثري من البشائر «أصبح أثر الفاطميين قبلة اللوك والأمراء ومجد الشرق وموئل الألوف من أبناء الأمة منذ ألف سنة وديعة بين يدي البرلمان . وأصبح كل ما يجري بين جدران الأزهر والمعاهد الدينية موضع الاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء سلولاً أمم شيخوخ الأمة ونوابها عن كل ما يتعلق بشئون المعاهد .. فلا يعتذر معتقد بأن أي دخفيه تبليغ مصالحها .. (٦٨) ونظر الوفد إلى هذا الإجراء باعتباره من أهم ما أنجز البرلمان في دورته هذه (فضلاً عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلي) ، وذلك على ما ذكر حمد الباسل ويوسف وغيرهما (٦٩) .

ترتب على انتقال الأزهر من يد الملك إلى البرلمان ووزارته ، أن بدأ لكثيرين أن لم تعد ثمة حاجة إلى قصل دار العلوم والقضاء الشرعي عنه .

اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواز له عندما لم يكن في المستطاع ضمان حرمة التجديد قبه . وطالب كثيرون بأنه مادام قد دخل في مجال الاصلاح فالواجب ان يعلن وان تفتح أبواب المدارس البديلة أمام رجال الازهر . وكان هذا مما هدأ كثيرا من مخاوف الازهريين (٦٩) . وقد رئي ان اصلاح الازهر يجب ان يعالج بالمرونة والتدرج وباستراك شيخ الازهر انفسهم ، فلاتحسن الطفرة في مثل هذا الامر . وان منطق الحكومة في اختيار شيخ الازهر ان يكون من يرضي عنه الازهريون وان يكون يعيدها عن السياسة والتشريع حفظا لمقامه (٧٠) وما لبث البرلمان ان بدأ بتناول الازهر بالاصلاح من نواحي الضبط المالي والإداري والتوصية بوضع النظم التي تكفل ترشيد ادارته وصقلها «فالآن وقد أصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسؤول امام البرلمان ، صار من السهل وضع الاصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة» .. من ناحية الادارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الدين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد من يجب قبولهم منهم في كل معهد ، ومن ناحية الهيئات وال المجالس الموجودة بالازهر وملحقاته ، ووضع الميزانية وشكلها وأبوابها . واقتراح المطبس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة يمكن بواسطتها لرئيس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الاصلاح المطلوب (٧١) .

وبدأ تفكير جدي في ضم الازهر والمعاهد إلى وزارة المعارف . وكانت الفكرة تتعدد من قبل نقل تبعية الازهر ، اذ استغلت الوزارة ان بعضها من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك ، فأثارت الامر في البرلمان واستخدمت هذا الطلب في دعم مشروع نقل التبعية (٧٢) . ثم في نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برئاسة اسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لضم الازهر بالصيغة العلمية العصرية ، وكان من بين ما عرض عليها تحقيقا لهذا الهدف ان يتضمن الازهر والمعاهد إلى وزارة المعارف التي تقوم على شئون التعليم كله وتسأل عن نشره وتقديره .. واستمرت هذه الفكرة تتعدد في الصحف وتطالب بها بعض لجان طيبة الازهر شهورا عديدة (٧٣) .

يحكى الشیخ الفواہری ان هذه اللجنة قد انتهت الى الغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعی ولكن بشرط ان يتبع الازهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان ان يبقى لشيخه مظهره الدينی وتقلمه في الرسميات . وذكر انه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم «مذكرة برأي ورفعتها الى الملك فؤاد بینت فيها اعتراضی على ضم الازهر لوزارة المعارف ...» فاستدعاه الملك ووعده بأنه سيمتنع هذا الضم . وكانت النتيجة ان اللجنة لم تجتمع ثانية (٧٤) . وقد

كتب الدكتور محمد حسنين هيكل ان هذه اللجنة التي نطلعت اليها انظار الرجاء لاصلاح الازهر بعد محاولات فاشلة للإصلاح دامت خمسا وعشرين سنة ، هذه اللجنة لم تقم ايضا بعمل جدي بسبب تغير الظروف السياسية عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم (٧٥) .. ويكشف هذا القول ان ما افسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الاحرار والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم لمدة ثلاثة أشهر انتكس عليه الاحرار في آخرها ، وانهيار الائتلاف واقتيل النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم . فمعظلوا الحياة النيابية واستندوا الى سلطة الملك . واذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التي مورس الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الازهر ، فلا يرجى تحقيق كسب ضد الملك في هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد وزارة الاحرار في الحكم على سلطة الملك ذاتها .

### مشيخة البرافى الأولى :

لم يمض شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الازهر ، الا وتوفي الشیخ محمد أبو الفضل الجبزاوي في منتصف يولیة ١٩٢٧ ، وكان عین في مشيخة الازهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشیخ سليم البشري ، فكانت هذه أون مرة يبحث في اختيار شیخ للجامع في إطار المسؤولین السياسية التي نجمت عن ثورة ١٩١٩ والتي قننها دستور ١٩٢٣ ، والتي تأکلت قبیل وفاة الشیخ الأکبر بالقانون الآخر . وكان من الطبيعي الا يستسلم الملك لما يعتبره عدواناً على سلطان تقليدي أمسك به ولاة مصر وحكامها المترددون منذ قرون . ولم يجعل سن الشیخ المتقدم من وفاته مفاجأة ، بل أثير من قبل أنه رغب في الاستقالة بسبب مرضه . وأثير عند صدور القانون السؤال عن سيخلفه . وتکثر المنافسون على اللئب ذى المظہر والجاه وذى الموارد الجمة من الأوقاف ، وربما ظهرت أصوات من يطالب بفصل الأوقاف عن المشيخة حتى «لا تكون مجالاً لطمع رجال الزهد والعلم» (٧٦) .

كان الملك بعد لشیخة الازهر الشیخ محمد الاحمدی الطواہری شیخ معهد أسيوط متخططاً به جمهراً من الشیوخ الأرسطی في العلم أو الوظيفة . وعرف عن الملك ثقته بالظواہری وثناهه عليه ووعده له بالمشيخة منذ ١٩١٨ (٧٧) . وكان من ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشیخ عبد الرحمن قراعة المقتن والشیخ محمد حسنين مخلوق مدير المعاهد ووكيل الازهر السابق (٧٨) . وكانت وزارة الائتلاف التي صار إليها حدثاً أمر المشاركة في الاختبار ، لا تقبل مرشحاً للملك ، ولا تحسن غيره من المحافظين الذين لانطمئن إلى اتباعهم سياسة الاصلاح ، أو الذين لايساعدونها في ثبيت سياسة ابعاد الازهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبي الائتلاف لم يوجد الوفد ،

صفوفه عالماً أزهرياً كبيراً يصلح للمشيخة . ووُجد الإحرار الدستوريون الشيَّخ محمد مصطفى المراغي الذي عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغي ان لم يكن يشغل أحد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو أزهري ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبد العاده الداعين للإصلاح ..

صار المراغي مرشح وزارة الإنلاف ، والظواهري مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهرون كلاً منهما واحد من الأطراف المتصارعة . وأطال المدة إلى هذا الحد وفاة سعد زغلول في آخر أغسطس ، فنفت على كل ماعدتها لعادة ترتيب الصفوف التي هزها غياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الإنلاف وقتها بين الإحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الإنلافية التي لم تعم طويلاً وشغل كل ذلك الناس عن أمر الأزهر حيناً بعد حين ، وتکاثرت أسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبغيت أمور الأزهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس في أن يفرض على الملك الشيخ المراغي فعين شيخاً للأزهر في ٢٣ مايو ١٩٢٨ وعيّن الشيخ عبد المجيد سليم من القضاة الشرعي أيضاً مفتياً للديار المصرية (٧٦) . يعلق الظواهري على ذلك «دخلت السياسة في الدين وأصبحت حقوق الملك التقليدية موضوع البحث والنظر» (٨٠) . وتعلق صحيفة المقطم «أن الأزهر والعلم والعرض لم تعد بحاجة إلى صفاء الأولياء .. نحن في حاجة لامثال رفاعة رافع والشتبيطي ونديم واللقاني ومحمد عبد .. وأيضاً سعد زغلول غفر الله له ، ولهم ٤٠٠ (٨١) .

تخرج المراغي بالأزهر في ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبد اختيار قضاة لها ، فاختار المراغي فيمن اختار . وعيّن قاضياً بدقهلة ثم نقل إلى الخرطوم في ١٩٠٦ ثم رقي وليساً لمقتيلاً للبروس الدينية بالواقف في ١٩٠٧ ، ثم عينه سلطانين باشا قاضياً لقضاء السودان في ١٩٠٨ وبقي كذلك حتى عاد إلى مصر في يوليه ١٩١٩ (٨٢) . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكتاباته وعن ثقتها الكبيرة فيه ، والإمكان لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره ( ولد في ١٨٨١ ) ورئاسة قضاة السودان كلها بعد تخرجه وائتمانه بأربع سنين . وبحكم ما يزيد هذا الظن ، إذ يقرر الشيخ في ١٩١٣ العودة إلى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد وسولاً من كتشنر يدعوه للذهاب إليه بعد الاستراحة فذهب إليه وأبلغه اللورد أنه قرر وجوب بقائه بالسودان ليتم عمله الإصلاحي ، ورفض كل ملتو إبدى وسمح له بالعودة إلى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطاً بالسودان . فعاد المراغي وأوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه ما يشاء من امتيازات لا يخولها القانون لكيار

الموظفين . » (٨٣) .. على انه عرف للشيخ فتوى في موضوع الخلافة الاسلامية في ١٩١٥ عارض فيها ما كانت بريطانيا توعز به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قريش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز ، وعمل الانجليز على عزل العالم الاسلامي عن الخلافة التركية والسعى لتنصيب خليفهم الحسين بن علي على الخلافة باعتباره قرشيا . وكانت معارضة المراغي لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحسنة (٨٤) . وعرف انه لما قامت ثورة ١٩١٩ في مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالظهور ، واستطاع المراغي ان يحول حركة المظاهرات الى ما يبذلو له انه اكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعما لنفسال المصريين . (٨٥) . ودل بذلك على ميله للافتداء والملاينة وتغوره من العنف في اي من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسي ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة في الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو ان المراغي كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ الموقف المتميزة ، وكان على صداقه بالانجليز يميل الى الملاينة السياسية ، ولهذا قليلا علاقته بالاحرار الدستوريين ناتجة عن الصدقة الشخصية ، بقدر ما هي ناتجة من اتفاق الشرب الفكري والسياسي ، والاتفاق في النظرة للأمور . ولا يبدو بعيدا عن الصواب ما ذكره الظواهري عنه - مع اعتبار كراحته له - من ان صلاته بالانجليز لم تقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزاز اللورد لويد له وامتناده استقباله زائرا او مدعوا ، ومن ان اللورد هو من وجح كفة تعينه شيخا على الازهر (٨٦) . وقيل بعد ذلك ان كان السيد برس لودين (خليفة لويد) يستنصر المراغي في الموقف السياسي (٨٧) . ويکاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، انه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم «كان خلافنا معروفا لل خاصة وال العامة من الاذهريين وغيرهم » . وسببه الجوهري ميله رحمة الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة تغورى من ذلك» . ورغم ان ابو الوafa المراغي ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الاحزاب وحظوته عند المقامات العالية (٨٨) .

وعلى اى حال فإن ما لوحظ من سرعة ترقى المراغي الى رئاسة قضاء السودان ، يلاحظ ايضا في سرعة ترقية الى رئاسة القضاء الشرعي في مصر ، وكان تمام ذلك في اربع سنوات ايضا ، فقفز سريعا منصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية في ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولى المشيخة في ١٩٢٨ . وعرف عنه في اجتماعات مجلس إدارة مؤتمر الخلافة الاسلامية الذى كان يعقد للوئام ، عرف انه في ابريل ١٩٢٦ اقترح

أن يعتبر كل مندوب في المؤتمر معيلاً عن رأيه لا عن رأي امته ، وكان معنى هذا الاقتراح افساد امكان اجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد ، فووجه ببنقاش حاد (٨٩) .

لم يمض وقت على تعيين المراغي ، الا وانهار الائتلاف بين الوفد والاحرار واقيل النحاس في ٢٦ يونيو ١٩٢٨ وخلفه محمد محمود زعيم الاحرار ، مؤيداً من الانجليز (بعد ان اضجرهم انشاد النحاس) . وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ وأعلن وقف الحياة البرلانية ثلاثة سنين وبدأ يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموماً؛ وسميت حكومته حكومة اليـد الحـديـدية . وكان لذلك أثره المباشر في تقوية نفوذ المراغي في الازهر وأوساط الحكم . على أن قوة المراغي كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهر القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد في الحكم ثم انفردوا به وهذا يظهر القوة ، ولكنه يعطى الضعف بقدر ما يفقدـهم المسـانـدةـ السـيـاسـيـةـ الشـامـالـةـ لـطـيفـهمـ الـوفـدـيـ ، ويـقدـرـ ماـ يـضـطـرـهـمـ لـلاـسـنـادـ إـلـىـ الـمـلـكـ فـيـ مـواجهـهـ عـدـاءـ الـوـفـدـ لـهـمـ ، فـيـقـدـدـواـ استـقلـالـهـمـ عنـ الـمـلـكـ . وكانـ الـبـرـلـانـ هوـ مـؤـسـسـ الـحـكـمـ الـتـىـ تـواـجـهـ سـلـطـةـ الـمـلـكـ وـتـحـدـهـ ، وـقـدـ اـضـطـرـهـمـ عـدـاءـهـ لـلـوـفـدـ إـلـىـ حلـ هـذـهـ الـمـوـسـسـةـ فـاـنـسـجـ . المجال أمام الملك .. وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الانجليز لهم ، ولكن السنـدـ الـانـجـليـزـ خـلـيقـ بـالـأـ يـعـطـيـ لـمـنـ فـقـدـ قـوـتـهـ الـذـائـيـ ، وـالـحـلـيفـ فـيـ السـيـاسـةـ خـلـيقـ بـفـوـتـهـ ، خـلـيقـ بـالـقـوـةـ لـأـبـالـهـويـ . ذلكـ لـمـ يـلـغـ حـكـمـ الـاحـرارـ عـامـاـ وـنـصـفـ الـعـامـ .

اعتمد المراغي على قوة الاحرار المضوفة فيما شرع فيه من اصلاح الازهر . وفي افسطنس شكلت لجنة برئاسته لبحث الاصلاح فاتتها من مهمتها في الشهر الثاني بتقرير جد مبتكراً . يتضمن تقرير المراغي الاشارة الى استكانة العلماء في القرون الأخيرة الى الراحة والتقليد وعکوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهموا الناس وجهموا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد في الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر انه صار من المحتمن لحماية الدين نفسه لا الازهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويندرس الفقه بغير تعصب للذهب ما ويفتح باب الاجتهاد فيه ، ويندرس علم الاديان المقارن وتاريخ الاديان وملأهاها مع ادخال الفنون الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة . أما من حيث البناء التنظيمي للازهر ، فقد بنى على أساس خصوص الازهر لشرف الوزارة الذي تم في ١٩٣٧ . وأنه مادام ذلك ومادام يشرع الان في الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود الدار من الموازية . وقسم الازهر تسبباً أحدهما عام يتبع

في التدريس الأساليب القديم لا يخدم إلا أغراض التفقة والتعلم لم يزيد ،  
بغير تاهيل لتولى الوظائف . والقسم الآخر نظامي ذو مستويات ودرجات  
وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الأعمال ، وقد رتب على غرار  
المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائي والثانوى والعالى ، ويتفق  
في المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشريعة  
الإسلامية . ورئى أن يستغنى بهذه الكليات عن مدرستي دار العلوم والقضاء  
الشرعى (٩٠) .

استقبل تقرير المراغى من أنصار الاصلاح بحماس شديد ، وعم  
التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت في التنفيذ . كما استقبل من  
المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يابه  
لنقد المحافظ ، وقد أقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندتها وأوصت  
بوضع القانون الذى يحققها (٩١) . وسارع المراغى في التنفيذ قبل أن يصله  
القانون ، فالفى مدرسة القضاء الشرعى الغاء فعليا واستولى على مكانها  
ومكتبتها وزع طلبتها . وأراد أن يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت  
وزارة المعارف دون تنفيذه ارادته حتى ثبت صلاحية خريجى الازهر لتدريس  
اللغة . وأجرى بعض الاصلاحات الجزئية كالغاء نظام الجرایة (توزيع الخبر  
على طلبة الازهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقيدا (٩٢) .

على أن وزارة الاحرار مالت أن اكتشف ضعفها الكامن ، وأحاطت  
بها الأزمات السياسية وانعكس ذلك تلکؤا واضحا في اصدار قانون المراغى .  
ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لما اشتمل  
عليه القانون من مبادئ . وكان من المقدر أن الملك لن يوافق على نظام يبنى  
على أساس ابعاد الازهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث  
تفرض عليه ذلك . فكان الإبطاء من جانبها بمثابة ارجاء لازمة لابد ستثور  
من جراء هذا المشروع . ثم اذن حكم الاحرار بالانتهاء في خريف ١٩٢٩ .  
وكان العام الدراسي الذى ربته المراغى طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على  
الابواب ، فألح المراغى على الوزارة أن تسرع بنظر مشروعه وتسرع في اصداره  
من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسي ؟ فاجتمعـت الـوزـارـة يومـين متـالـيـين  
اجـازـتـ بـعـدهـماـ المـشـروـعـ وـرـفـعـتـ إـلـىـ الـمـلـكـ ثـمـ قـدـمـتـ اـسـتـقـالـتـهاـ فـىـ ٢ـ أـكـتوـبـرـ .

وصل مشروع الازهر إلى الملك في خير الأوقات المناسبة لرفضه  
والتخليص من المراغى نفسه . فالوزارة شبه مستقلة ، والوزارة المرتبطة ،  
وزارة انتقالية ستائى محصورة المدف في اجراء الانتخابات فليس من  
صلاحياتها السياسية ان تثير أزمة مع الملك حول الازهر . والوفديون يتذكرون  
اهتمامهم في حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المراغى  
منذ اعداده بالغ الحذر . وكانتوا لا يطمئنون الى تنظيم الازهر في غيبة البرلمان  
بما تعدد وزارء تخاصم الحركة الديمقراطية . و تستند فيما تستند عليه الى

الملك (٩٣) . فلم يكن الوفديون ليسلموا مشروع المراغى فى هذا الوقت . لذلك، ما أن وصل، الشهـوع الى السـارى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان الملك الشيخ المراغى وأبلغه رفض الملك للقانون مالم تعد تبعية الازهر اليه ويعدل المبدأ الذى قرر في ١٩٢٧ . ووجد المراغى أنه بالختار بين ورثة عدم صدور القانون بيد، ان نفذه فعلا ، وبين ورطة العدول عن أهم مبادئه ، فقدم استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت . وعين الشيخ الطواهري خلفا له في ١٠ اكتوبر ١٩٢٩ (٩٤) .

### **الأزهر يرقد للملك (الظواهري) :**

اذا كانت مشيخة المراغى في ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين (رغم أنها بدأت في آخر حكم الائتلاف) ، فان مشيخة الطواهري تمثل حكم اسماعيل صدقى في ١٩٣٠ (رغم أنها بدأت قبله بشهور) . وكلنا المشيختين بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت باتهائهما ، وكلتاهمما كانت عنصراً في الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل ان الوزارة الانتقالية التي راسها عدلى يكن قد اجرت الانتخابات فعادت وزارة الوفد في يناير ١٩٣٠ . ومالبثت ان اقيمت وتولى اسماعيل صدقى الوزارة فالى دستور ١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذي دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقـراطـية . وانتـلـفـ الـاحـرـارـ معـ الـوـغـدـيـنـ ثـانـيـةـ فيـ مـقـاـوـمـةـ حـكـمـ صـدـقـىـ . وـدـامـ هـذـاـ النـظـامـ حـتـىـ أـوـاـخـرـ عـامـ ١٩٣٤ـ ، وـرـأـسـ الـوـزـارـةـ جـلـ عـلـهـ المـدةـ صـدـقـىـ ثم عبد الفتاح يحيى في السنة الأخيرة .

تم تعيين الطواهري طبقا لنظام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك في الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها في الاختيار إنما رشحت الملك من رقب هو فيه أصلا ، إذ استلعنى على يكن الطواهري وأبلغه «أن جلالته الملك اختاركم لشيخة الأزهر لما فيكم من ثقة ، وانا أنضم لجلالته أيضا في هذه الثقة» (٩٥) . وان مطالعة «كتاب السياسة والازهر» يظهر مقدار مكان عليه الشيخ من ولاه لمبدأ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد ، خديجياً كان أو سلطاناً أو ملكا ، ويظهر مقدار مكان لديه من استعداد للتعاون مع الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية أيام الخديوى عباس ثم السلطان حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الاشارة الى بعض شواهد من هذا الأمر ويظهر الكتاب كيف صعد الشيخ سريعاً بدعمه الخديوى ثم السلطان ثم الملك حتى عين شيخاً للمعهد الاحمدى بطنطا . ثم نقل شيخاً لمعهد أسيوط لما غضب عليه فؤاد لوشایة ادعى بها الشيخ حسين والى أن للطواهري علاقة بالخديوى المخلوع عبس الطامع في العودة الى عرش مصر . ثم استرد الطواهري باقتداره الفائق ثقة الملك وانجلت عنه الفمه ، فصار موضوع

استشارة فؤاد «في شئ الشئون من دينية ودنيوية» (٩٦) . ويصرخ الطواهري بأنه كان معلوماً «علاقتي بالسرای وبالتقاضير التي أرفقها إليها...» (٩٧) . وكان ينتهز كل فرصة لاظهار ولائه للملك باقامة الحفلات والقاء الخطب في المناسبات الملكية كاعياد الميلاد والشهفاء من المرض وتحوها (٩٨) . ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهوراً معروفاً ، حدث أثناء مظاهرات ١٩٢٤ أن ابرق طلبة معهد أسيوط للصحف ، «نرجو أن يوفق مولانا الأحمدى إلى أن ينتقل من معهد أسيوط إلى وظيفة سامية على غير حساب الآباء من أفضل العلماء المعزوفين بموافقتهم في الحركة الوطنية» (٩٩) .

وكان الطواهري من الداعين المؤمن بالخلافة الإسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة في الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفي انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التي خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك اذاع الطواهري «نداء إلى الناخبين جضم فيه على أن يختاروا مجلس النواب من لهم حمية في اللزود عن حياض الدين ...» مما كان يرمي لترجيح انتخاب أنصار الملك ، ومنها أدوار الهجوم عليه باعتباره اقحاماً للدين في شئون السياسة وتعديها على حرية الفكر التي كفلها الدستور (١٠٠) . وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الأزهر ، عندما ثار الشعب على صدقى لاغائه دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقى وتوفيق نسيم ، طلبوا إلى الطواهري أن يصدر الأزهر بياناً يدعوا للهدوء ، فصدر البيان في إفسطن ١٩٣٠ بساند حكومة على شعب تسيل دماءه في الشوارع ، ويحض على طاعة أولى الأمر « وأن العبيث بالنظام العام والتغريض على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب في أكبر الجرائم ... إن من نفضل الله علينا أن كان صاحب الأمر فيتضا هو حضرة صاحب الجلالة ملكتنا العظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من عنده ، وأننا لننخر به مليكاً جليلاً ... فحق على الأمة أن تتفاني في الأخلاص لجلالته ...» (١٠١) ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ما كان يستطيع أن يرفض طلباً لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكي ، وأن الدعوة للسكينة « من طبيعة أعمال شيخ الإسلام الإرشادية » .

ألت للملك الوزارة على عهد صدقى وألت إليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعي أن يتضمن هذا الدستور ما يثبت سلطته المنفردة على الأزهر ويسد السبيل أمام أي محاولة لانتزاعها منه على نحو ما حدث في ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقى «بباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالآوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف ، وعلى العموم بالسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد طبقاً للقانون ، وإذا لم توضع أحكام قشرية فطبقاً للعادات المعزولة

يها الآن .. على أن يكون تعين شيخ الجامع الازهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطاً بالملك وحده» .. ثم جاء دور الظواهري فالى قانون ١٩٢٧ معيناً للملك تبعية الازهر ، وجعل حق تعين شيخ الجامع ووكيله وشيخ المذاهب والمعاهد وكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المراغي ، فتبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وإنشاء الكليات الثلاث والغاء مدرسة القضاء الشرعي وتجهيزية دار العلوم ، أما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف للفائدة . وصدر كل ذلك بقانون في ١٥ نوفمبر ١٩٣٠ . ثم وضع نظام جديد للتخصص في الشريعة والفقه والوعظ في ١٦ مايو ١٩٢٣ (١٠٢) . وقصر التعين على خريجي الازهر في وظائف القضاء الشرعي والموظفين به كما قصر عليهم مهنتي المحاماة الشرعية والمأذونين (١٠٣) .

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن أخذ بالهيكل الخارجي لاصلاح نظام التعليم الازهرى ، مع تعديله من حيث السلطة باعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون يحصر الدراسة في المذاهب السننية الاربعة والاكتفاء بتهذيب بعض الكتب وطرق التدريس دون انشاعة التجديد الفكري في المناهج والعلوم ، فقصر الاطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينمي ملكرة الاجتهد لديهم في البحث . وحاول الظواهري بهذا أن يرضي الملك ، وأن يرضي المحافظين بالازهر ، وأن يرضى الطلبة بالغاء بعض المدارس الموازية . واجهضت حركة الاصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الازهر بالرزرق دون الفكر ..

وإذا كان الظواهري قد عرف في شبابه المبكر بأنه من مؤيدي الاصلاح بسبب الكتاب الذي نشره في ١٩٠٤ ، داعياً فيه إلى تعديل نظم التعليم يالأزهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم أنه تفادى صحة المحافظين التي اثيرت حوله وقتها بازجاد المذيع الخديوي عباس المناوي للإصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشیخ سمعة أنه من رجال الإصلاح ، يزكي ذلك منهجه الرشيد في الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى الشیخة كانت دعوة الإصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباعدة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتماً على من يدھو للإصلاح أن ينفرد بالضبط ما ينفع إليه . وكان أول ما صرخ به الظواهري بعد توليه الشیخة أن الطفرة غير مستحبة (١٠٤) .

والحاصل أن عظم السخط على الشیخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك في الأساس بسبب محافظته الفكرية . إنما كان السبب الأنساني هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى ، في ظرف سياسى غابت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستتببت بعض المكاسب

الديمقراطية التي حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه أساليب القمع والبطش، والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يغضنهم مايغضنه وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه ل موقف السياسي للملك أن يستخدم اساليب السلطة في قمع الازهريين الذين ينادون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادي للملك ولصدقى . ومن جهة أخرى عانت مصر في تلك الفترة من أعباء الأزمة المالية العالمية المعروفة ؛ وحدت هذه الأزمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسيع على خريجي الازهر في مجالات التوظيف ورفع المرتبات ، فتوجه الازهريون بنقص في وظائف المعاهد وضمن من الحكومة في توظيفهم وتقدير شهادتهم « ولم يكن عنده (الظواهري) من قوة النفوذ في الوزارة ما يحملها على انصاف أهل الازهر» (١٠٤) . واذا كانت دعوة الاصلاح قد صرحت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهري عن اجابة مطالب الازهريين فزاد السخط عليهم . ( وقسا الشيخ الاحمدى في معاملة الازهريين قسوة شديدة اسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسنظن به ... ) (١٠٥) .. فكان مما صنع أن فصل من الازهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهري نفسه «مشتغل بالسياسة وحرموا على الاشتغال بها بالرغم من تكرر نصيحتي لهم بالابتعاد عنها .. وكان بعض هؤلاء تلامذى الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلهم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم .. وكان منهم الشيخ ابراهيم اللقانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدقى فصله (١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم (١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد الطيف دراز والشيخ على سرور الزنكولى (١٠٨) .

لذلك ما أن بدأ في الأفق السياسي قرب انتهاء النظام القائم في أواخر وزارة عبد الفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بشورة الازهر على الظواهري، ففي ٥ نوفمبر ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توقيق نسيم رئيسا للوزارة في ١٤ نوفمبر .. وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور ١٩٢٣ وإجراء انتخابات جديدة وقتا لاحقماه ، وببدأ الامل يتزايد في تحقيق هذا المطلب . وببدأت الأقلام تتجه إلى الازهر تطالب بأن يكون الغاء دستور ١٩٣٠ مما يعيد إلى الوزارة البرلمانية سلطتها على الازهر ، ومما يلفى تبعية الازهر للملك ، وببدأ كثيرون يحملون نظام صدقى مسؤولية ما في الازهر من سخط وأضطراب (١٠٩) .

وفي ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الازهر الاضراب عشرة أيام .. وببدأت هذه الحركة في قسم التخصص بالقضاء الشرعي احتجاجا على ان ادارة

الازهر لم تصرف مكافأتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . تم انضم للاضراب طلبة التخصص في كلية اصول الدين والشريعة ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة في الكليات ثم عم الاضراب الكليات تلها واقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق واسيوط ، ثم القسم العاشر من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتضاء بيان مطلبان محدوداً كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يشير حركة من الاضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية في مصر بأسرها . يصعب الاقتضاء بذلك الا في إطار ملاحظة وصيغ السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهريين . وقد واجهت الشیخة حركة الاضراب في بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلا مؤقتا ، فتصاعدت الحركة وانضاف إلى مطالبهم مطلب عودة المقصولين . وبذات حركة الاضراب مستقلة تلك الحادثة المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد ان بدأ عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الأساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقة للاضراب عندما أصدر الطلبة بياناً قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشیخ الظواہری ويُعين بدله الشیخ المراغی ويُعود العلماء المقصولون ، مع بعض الطالب الاقتصادية كرنج المرتبات ومنح المكافأة لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثاني في مادة الرسوب وحدها . ثم الفوا مظاہرة سار فيها نحو أربعة آلاف طالب إلى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له ، ويُمْتَنُون بسقوط شیخ الازهر وبحياة المراغی . ثم اتجهوا إلى مبني إدارة الازهر واقتحموا مكتب الظواہری في غيته لاعنين طالبين اقالته وكسروا الإثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شیخهم طالبين استقالته . واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسؤولين وكتابة العرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة البتيرة في ٥ يناير ١٩٣٥ حتى أحاط به الازهريون هائفين بسقوط الظواہری قارئين الفاتحة « لا نقاد الاسلام منه » .

أصر الملك علىبقاء الظواہری شیخاً للازهر ، وادركت وزارة نسيم – وكان يناصرها الوفد لتعمل على افادة دستور ١٩٢٣ – ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشیخ كما يستهدف استفزاز الازهريين ودفعهم لمزيد من الاضراب احرجاً للوزارة وتوريطاً لها ، اما في ضرب حركة الازهر فتعزل عن اقسام من الرأي العام او السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول من الاضراب . وأصدرت مشیخة الازهر بياناً بعودة الدراسة في ١٢ يناير . فاستجابت الطلبة لرغبة الوزارة معلنين في نفس الوقت عدم اعتراضهم بالمشیخة . وفي ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهريية الى مؤتمر عام أصدر

بيانا يتضمن «لقد حاول الشيخ الطواهري بكل ما يملك استفزاز شعور الازهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على انصافهم بوقف التأثير المتمرد ، ومن الامة الحريصة عليهما موقف الخصم الالد .. ولكن الشباب الازهري الذي حددته ادارة الازهر «ايدانا باننا لانعرف يوجدوها فلا نخترم «المفترضون» ، لذلك ترروا استثناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستثنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير الذي حددته ادارة الازهر «ايدانا باننا لا نعرف يوجدوها فلا نخترم قراراتها». ونفتلت العودة للدراسة في اليوم الذي حددوه ، ولكن الدراسة لم تتنظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد في ٢٤ يناير وتركز مطلبهم في اخراج الشيخ ، حتى ذهب وقد من الشيوخ الى السراي يقدمون عريضه ذكروا فيها «اضطراب نظام الرياسة في الازهر .. هذا الموقف الذي الجا اليه شيخ الازهر الحالى باهتماله وسوء ادارته منذ ماقولى منصب المشيخة .. ليس له مخرج الا اقالة شيخ الازهر الحالى من منصبه ..» .

اضطرب الطواهري الى التراجع قليلا ، فاوغر بانعقاد المجلس الاعلى للازهر بغير رئاسته في ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء المقصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزنكولونى ، كما قرر رفع بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثاني للطلبة . ولكن اتحاد الطلبة رد على ذلك بتغيير الاستمرار في الاضراب حتى يستقيل الشيخ . فلما لم يجد هذا التراجع من الطواهري ، عاد للتشدد وجمع المجلس الاعلى ببرئاسته في ١٨ فبراير ليهاجم مديرى الفتنه ، وليقرر فصل كل من له يد في الاضراب من الطلبة او العلماء ، وفصل فصلا نهائيا عددا من زعماء حركة الطلاب منهم الشيخ احمد حسن الباقوري والشيخ محمد المدنى ، ونقل عددا كبيرا من العلماء مثل الشيخ محى الدين عبد الحميد والشيخ عبد الطيف السبكي ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة في ٢٣ فبراير يعتبر مقصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللذين من قبل اذرد الطلبة على الشيخ معلين « ولاهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنته العلماء المقصولين والنقولين والطلبة المقصولين ..» واستمرت الاضطرابات حتى اضطررت الحكومة الى التقضى على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول الازهر . ثم اقتحم البوليس حرم الازهر لتفرق من فيه من المقربين في ٢٤ فبراير وحطمت ابواب الجامع مما اثار سخطا عظيما . ثم جرى اعتقال الطلبة وتقطيع حساكفهم واحتالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ (١١٠) .

كان الوفد ضد الطواهري لانحيازه للملك ولنظام صدقى ، وقد طالبه الوفدون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات الأخيرة اتفاذا لسمعة الجامع العتيق وحفظها لكرامة المشيخة الا تمتهن (١١١) . ويذكر الفواهري ان

الاستاذ محمود متliman غنام الوفدى كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالى فى منزل احدهم لصياغة المنشورات التى توزع ، وانه كان يعدهم بمسودة المفصلين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة (١١٢) . وكانت حركة الازهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بشقة الوفد وقتها . وقد هدأت حركة الطلبه لما رأى الوفد أن الموقف السياسي يوجب ذلك تأميننا لوزارة نسيم ، فنصحوا النحاس وفدى اتحاد الطلبة الذى ذهب اليه فى بيت الامة ، نصحه بانهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى انهم مشورو الفتنة» (١١٣) فانعقد مؤتمر عام فى ١٨ مارس (بدلًا من ٢٣ مارس الذى حدثته ادارة الازهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق على انتهاء البوليس حرمة الازهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهرى عند خصامهم لحكومة صدقى . وكان ابراهيم الهباوى فى مقديمة الترافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الأحرار من اعلام المحاماه . وكان مطلب ارجاع المراغى مما يسعد له الأحرار كثيرا . أما فى داخل الازهر فقد وقف ضد الظواهرى انصار الاصلاح الذين لم يجدوا فى سياساته ما يحقق أهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الاصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المراغى من قوة التنفيذ فى الحكومة . ووقف ضده من طوائف الازهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة (١١٤) .

وفي هذه الظروف أيضا كان الموقف الدولى ينذر بتصادم بين ايطاليا الفاشية وبريطانيا ، وخشي الانجليز على استقرار نفوذهم في مصر من الوجود الايطالي المتاخم في ليبيا ، وخشاوا على الحكم المصرى من علاقات قواد الوليقة بالإيطاليين بحكم تربیته في ايطاليا وتوظيفه الايطاليين في قصره، فكان لابد من حصار الملك . وكان هذا من الأسباب التي ساعدت على انتهاء حكم صدقى . ومن وسائل حصار نفوذ الملك فضلاً عن تغيير المناخ السياسي العام ، من وسائل ذلك ابعاد الملك عن الازهر . ووقتها ظهر أن مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك في محاولة اقامة مجلس للوصاية عليه يشكل من الامير محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الازهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهرى. فرفضه ولاء منه للملك . وأظهر الظواهرى بذلك وقوفه بجوار الملك . وبيدو أن لم يكن الانجليز يرون اصلاح من المراغى للمشيخة بسبب علاقته بالاحرار . وقيل أن عودة المراغى للازهر كانت أحد مطالب الانجليز من الملك فى اواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضا اسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكي الابراشى من السرائى ( وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها) . وبهذا تكون تأليت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاهره الا الملك وحيدا ، وبقي الشيخ محافظاً على ولائه للملك فى وحدته ، وطاعون الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وعداها ، واحتمل الشيخ وصبر حتى تم

بعد أيام الملك مندوحة من قبول استقالته في ٢٧ أبريل ، وعاد المراغي شيخاً للإزهر للمرة الثانية فأعاد على الفور المفصولين والمنقولين وغير ذلك من الإجراءات الجزئية (١١٦) .

### مشيخة المراغي الثانية :

تها مطلب الاصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد إليه من التفسيرات المبنية ، ومن التقرير ثم العدول ، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعني ذلك ان الاصلاح صد من الإزهر تماماً ، إنما يعني أن الاصلاح كدعوة تشكل نسقاً فكريّاً متجانساً وتشكل في تيار بشري واضح المعالم يكافع من أجل تحقيقها ، لم يعد الاصلاح دعوة بهذا الشكل . إنما شاع في التشريات وترك للتلقائيات الحياة الاجتماعية ان ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبدلة ، وانعكاسات الفكر وأنماط الحياة والسلوك . وقد عاد المراغي بعد أن فقد الكثير من القدرة على الاصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظاً فقد يقى محتفظاً بروح العصرية والجدة في التفكير ، ولكنه فقد الاحساس بأن «الاصلاح» رسالة تدفع إلى البخل أو تسترخض من أجلها التضحيّة أو تستصرخ المشاق . والحق انه في منتصف الثلاثينيات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان في العشرينات حياً نابضاً من القيم والمبادئ والمثل . لقد بقيت قيمـاً ومبادـء ومثلاً ، ولكن اذورـ عنها الضـوء وفـقـدت كثـيراً من وـمـيـضـ شـعـاعـها ، واجـاطـها وجـدانـ عامـ من عدمـ التـائـكـ وـضـعـ الفـيـقـينـ . فـلمـ يـكـنـ الشـيـخـ منـفـرـداـ فيـ رـكـودـ الحـيـوـيـةـ ، إنـماـ كانـ جـزـءـاـ منـ ظـاهـرـةـ أـشـمـلـ نـضـحـ بالـسـامـ والـلـهـاثـ . وـظـهـرـتـ قـويـ جـديـدـةـ تـشـمـ بالـتـمـرـدـ وـعـدـمـ تـحدـدـ الـاهـدـافـ السـيـاسـيـةـ وـلـكـنـ فـيـ خـيـوـيـةـ بـالـفـةـ . تمـثـلـتـ فـيـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ فـيـ حـرـكـتـيـ مصرـ الفتـاةـ وـالـاخـوانـ الـمـسـلـمـينـ .

عندما عاد المراغي ، كانت مصر على مشارف إبرام معاهد ١٩٣٦ ، التي استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف في تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التي بدأت في ١٩١٩ . وقد توفى الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراي ان تجدد شبابها بظهور الملك الجديد ، وارتبط الآحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للالتفاف مع الوفد ، وانشق عن الوفد «السعديون» بحرب تحالف مع الملك والآحرار . وهجم الكل على الوفد هجوم القوارى وحاربوا بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفي الوقت ذاته هدأت شدة الوفد وخطا إلى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنا وجد الشيخ المراغي نفسه في صف الملك والآحرار . وعزمت علاقته وثقا بالملك الشاب ، وصعد نجمه في أفق السياسة والدين حتى أثير التفكير في إنشاء منصب يعلو مشيخة الأزهر «شيخ الإسلام» يتولاه المراغي وتشبعه جامعة الأزهر (١١٧) .

كان أول ما قال المراغي بعد عودته ان انتقد الفتنة والجوء الى العنف، ونصح زائره من العلماء والطلبة بأن يبتعدوا عن الدنيا ويعكفوا على طلب العلم . يذكر عبد المتعال الصعيدي أن الشيخ هذه المرة نسى شخص المراغي الشاعر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه في المرة الأولى ، ودارى أهل الجمود « وقصر استعماله لقوه نفوذه على ارضاء مطامعهم في الوظائف وما اليه . . . » (١١٨) . وفي ٢٦ مارس ١٩٣٦ أصدر القانون السابق الذي ترك الشیخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) . على أنه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، وأضاف إلى ذلك بعد خمس سنين أن استصدرا قانونا هدم به القسم العام بالأزهر ، وهو الآخر السابق للنظام القديم بالأزهر ، إذ منع المتسلسين لهذا القسم من أداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أي حق من حقوق الطلاب (١١٩) .

أما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بعد المراغي ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرمان ، حسب المبدأ الذي تقرر في ١٩٢٧ ثم ألقى في عهد الظواهرى بدمستور ١٩٣٠ وبنظام الأزهر الذى صدر فى ذات العام . وكان الرجوع إلى دستور ١٩٢٣ وزامع المراغي أصدار قانون جديد للأزهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام البوتى . كتبت صحيفة الاهرام « إن الرغبة متوجهة إلى إعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الأزهر الحالية التى وضعها الشیخ الظواهرى . . . » (١٢٠) . ولكن المراغي أثر الا يقطع ما يربده موصولا بينه وبين الملك ، فرأوغ ولم ينس ، واكتفى بان ألقى قانون الشیخ الظواهرى ، « كل ما يخالف القانون الجديد من أحكام » (من المادة ١٣٨) . واكتفى بان يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها في الاشراف على طريقة إلغاء الفاء الإلقاء . بمعنى انه ألقى القانون الذى كان الذى المبدأ الذى تقرر في ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة إلى هذا المبدأ . وقد ترتب على هذه الطريقة المراوغة كثير من الخلافات في المستقبل ، سيما ان النظام الذى وضعه المراغي تضمن صراحة أن يكون تعين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد ونصلهم بأمر ملكي (المواد ١١، ١٧، ٩٤ من القانون) . وترك المستقبل يحدد ما إذا كان الامر الملكي ينفرد الملك به في هذه الحالة ، أم يستلزم الموافقة المسقبة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة في ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المراغي لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « إلغاء الفاء الإلقاء » ثبّتها تبعية الأزهر لها ، وتمسكت السراجى بالتفصين دفاعا عن الشیخ المراغي .

وما لبث المراغي أن اوقف في النشاط السياسي شبه السافر ، وخاصةً منذ ١٩٣٨ مما بخطه طرقا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية . ومارتن هذا النشاط من موقف الانجذاب للملك والاتصال الوثيق بالأحرار

الدستوريين في صراعهم المشترك ضد الوفد .. وسير بعض التفصيل عن هذا الأمر في فصل لاحق .. وقيل انه كان يعرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين في انتخابات ١٩٣٨ (١٢١) بعد اقالة الوفد .. ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين في نهاية ١٩٣٨ ان اضطراب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية ، اذ كانت ازمة البطالة تأخذ باعناق المتعلمين من خريجي الجامعة والمعاهد الفنية والمدنية . وشاهد ديسمبر ١٩٣٨ اضراب طلبة كلية الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدلة واشتباكهم مع البوليس لأنهم يطلبون ضمان توظيفهم في اعمال معينة وعدم تعطيلهم بعد التخرج (١٢٢) . كما شاهد ينابير التالي اضراب طلبة كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة (١٢٣) . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة في ٦ ديسمبر ويدعوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيخ ليكون لهم حق التعيين مدرسین للغة اسوة بخريجي دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود بجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء متصررين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكلائها المساعد محمود عوض ابراهيم بالاستقالة (١٢٤) . وهذا الاشتراك أيام ما يعود من جديد في ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الاضراب وشارکوه طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجي الأزهر من المذاهب الأربعية وجعل التعليم الدينى مادة أساسية في المدارس ، افسحا المجال التوظيف أمام خريجي كلية الشريعة وأصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعاً مما اعتبروه حقاً لهم وحدهم في وظائف التدريس ، ذاكرين انه رغم انفرادهم بهذه الاعمال قان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ ١٩٣١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من العلمين في مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر (١٢٥) . مما أجهز المرايى الى التهديد بالاستقالة خصماً لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت أن هدأت بوعود من الحكومة (١٢٦) .

صارت صلة المرايى يالملك فاروق هي القطب الشابت في نشاطه السياسي . وصار على مقربة دائمًا من رجال الحكم يستعينون به وينفذونه الذين دائمًا في صراعهم ضد الوفد . وينذكر ابو الوفا المرايى ان هذه الفترة حتى وفاته في ١٩٤٥ كانت « من أهم الفترات في تاريخه السياسي» (١٢٧) . فلما تولى الوفد الوزارة في ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة

الملك ، خاصم المراغي الوزارة مع كل انصار الملك ، وبادله الوفد خصومة بخصوصه . وكان المراغي بأمر من الملك يلقى دروسا في التفسير في الجامع يصلوها بالهجوم المستمر الواضح على الوفد ، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعدل الحكم أو ظلمهم ، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام إلى حكومة الوفد . وتجددت الأضرابات بالأزهر بایغاز من الوفد في يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المراغي (١٢٨) . ونجح الوفد في استعراض قوله داخل الأزهر في صفو الطلبة والعلماء ضد المراغي . ونجح بهذا في أن يزيل الآخر السياسي الذي ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الأزهريين للمراغي . وخاصم المراغي بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، يظهر أن كان منهن الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية ، والشيخ سليمان نوار شيخ محمد القاهرة والشيخ محمود شلتوت . وتقدم جمع العلماء بعربيضة إلى الملك يطلبون فيها تعين شيخ جديد للأزهر غير الشيخ المراغي (١٢٩) . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمحاضمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته إلى الملك واعتكف في منزله . ولكن الملك رفض قبول استقالته وظل الشيخ معتكفا عشرة شهور . واتي الخلاف وقتها في مدى تبعية الأزهر للوزارة أو لملكه ، وبقى الخلاف معلقا وبقى الشيخ معتكفا حتى أقيمت وزارة الوفد في ٨ أكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد إلى عمله من جديد حتى كانت وفاته في ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه أنه وإن كان ظل الملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وإن كان استطاع أن يتثبت بهذه التبعية ، فإن هذاصراع المطالع المدى قد خف كثيرا من شدة قبضته وأرخي بعضا من أعصابها سيناً بعد وفاة المراغي . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك أو الوزارة . وكان سبب ذلك في الأساس أن الملك ضمن في هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه في مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتنتمي قوتها منه أن تتحدى ثقاؤه على الأزهر من حيث تعين الشيوخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجالا أمثال الطواهري أو المراغي من حيث ايفالهم في النشاط السياسي لصالح الملك ، إنما ارتدى إليها هذا النمط من الشيوخ البعدين عن العمل السياسي المباشر المحدود الاهتمام تقريبا بشئون الجامع . وفي الفترة نفسها تصاعد نبع الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهريين في الحركات الشعبية والسياسية التي عجب بها البلاد في هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم في المظاهرات التي انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للأهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة . وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبداية المسيرات والمظاهرات المختلفة ضد وزارة الملك . ولا تولى الوفد الحكم في ١٩٥٠ ترلي مشيخة الأزهر .

الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية؛ الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فاطلق تصريحاً اعتبر هجوماً مباشراً للملك واقتيل من المشيخة بسببه.

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر من استمرار سلطته القانونية في تعين الشيوخ وعزلهم. فهذا بعض لا كله. وهي عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جمیعه. لقد السرای على بقاء سلطتها على الأزهر ل تستغل الأزهر في اهدافها السياسية وكان أهم هذه الاهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على هدم النظام السياسي البرلاني. واضفاء طابع الدين على سلطة الفرد. وكانت النتيجة أن بقى للسرای كثير من سلطاتها القانونية على وشیوخه. ولكن يرد على ذلك تحفظان، أولهما أن هذا السلطان الآتابا قد صار مزعزاً قلقاً من جراء كل هذا الصراع الذي أثير. وثانيهما أن هذا السلطان لم تستطع السرای استعماله لتحقيقه. تصبو إليه من نتائج سياسية؛ فلا استقرت لها سلطة سياسية ولا هدم النظام السياسي، ولا تجحت في اضفاء طابع الدين على الدولة ولا على الملك نفسه. ولا استطاعت أن تقوم بمحاولة جدية في هذا إلا المحاولة التي قامت بها في ١٩٣٨ مما سفر له دراسة خاصة.

ان الأسلوب السلمي المشرع في الصراع، ليس في مكتبه إلا البتر أو محو الوجود لأحد الطرفين المتصارعين، ولكن كل ما يستطيع ان يشن الفاعلية وقد أمكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا هذه السلطة، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيقه، السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة في مواجهة التحدى لها، والى منشق مستغرق بهذا الدفع. فحوصرت فاعليته في مما وأمكن شل الآخر السياسي الذي كانت السرای تقصده من هذه الممارسة مثل ذلك الصراع السياسي الذي يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة لله فهو لا ينفي السلطة ولا يطيح بها، ولكنه يستهدف شل فاعليتها وقدرة على الممارسة. ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - رغم الا بعيد والواسع بين الأسلوبين - من تحويل جيش العلو من ممارس للنعم سلطته السياسية الى مدافع عن الوجود فتشمل فاعليته في وظيفته السياسية الأصلية.

## المراجع

- (١) دستور ١٩٢٣ صراغ حول السلطة . طارق البشري . مجلة الطالبة لاغسطس ١٩٧١ .
- (٢) الدستور : تحليلات على مواده بالأعمال التطبيقية والمناقشات البرلانية . من ٣٠٥ إلى ٣٢٠ .
- (٣) السياسة والأزهر . من مذكرات شيخ الإسلام الظاهري . من ٤٧ إلى ٣٢ .
- (٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق من ٧٨ إلى ١٦٥ .
- An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, by J. (٥) Heworth-Dunne. p. 395 ~ etc.
- تاريخ التعليم في مصر . مصر اسماعيل . د. محمد عزت بد الكريم . المجلد الثاني . من ٧٧٦ إلى ٧٧٩ .
- Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning. by Bayard Dodge. P. ١١٥-١١٦. (٦)
- مقطبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ وبها المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون بتعديل نظام مدرسة الفقيه الشرعي .
- تاريخ الجامع الأزهر . محمد عبد الله عنان . الطبعة الثانية من ٢٧٧ إلى ٢٧٦ .
- الرجوع السابق .
- تاريخ الاصلاح في الأزهر . عبد المتعال الصيادي . الجزء الأول من ٨٦ إلى ١٠٠ .
- شخصيات اسلامية معاصرة . ابراهيم البيعاني . الجزء الأول من ٢٢ .
- محمد عبد الله عنان . المرجع السابق من ٢٣٦ إلى ٢٣٧ .
- مقطبطة مجلس النواب . جلسة ٢ ابريل ١٩٢٨ . نسوان من النائب على ايوب الى وزير الحقيقة . واعترف الوزير بهذا الأمر .
- حواليات مصر السياسية . احمد شفيق . العروبة الثالثة ١٩٢٦ من ٦٤٦ إلى ٦٥٠ .
- صحيفة السياسة ٤ فبراير ١٩٢٤ .
- عبد المتعال الصيادي . المرجع السابق من ١٠١ إلى ١٠٤ .
- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . د. محمد حسين الجزء الثاني من ٢٥٠ .
- احمد شفيق . العروبة الاولى ١٩٢٤ من ٣٠٢ . صحيفة السياسة ٣ فبراير ١٩٢٤ .

- (١٨) صحيفـة الأخبار ٢٨ أكتوبر ١٩٢٤ مقال لـأحمد رشـد المـكـارـي . والأعداد من أول نوفمبر إلى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (١٩) يظهر هنا الخطـر في صحيفـة السياسـة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (٢٠) عبد المـتعـال الصـعيـدي . المرجـع السـابـق صـ ١٠١ .
- (٢١) صحيفـة السياسـة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلـت من البلـاغ ، وقد اشارـت إلـى حـسن ثـفـات دون أن تـسـميـه .
- (٢٢) صحيفـة الأهرـام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (٢٣) صحيفـة الأخـبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (٢٤) أحمد شـفـيق . العـولـيـة الأولى ١٩٢٤ صـ ٢٥٢ .
- (٢٥) صحيفـة الأخـبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ .
- (٢٦) يـرـاجـع فـي أـحـدـات الـاضـرـاب وـالـظـاهـر وـمـوـقـعـ الـحـكـومـة ، صـحفـ الأـهـرـام وـالـسـيـاسـة وـالـأـخـبـارـ منـ أولـ نـوفـمبرـ إلـىـ ١٥ـ نـوفـمبرـ ١٩٢٤ .
- (٢٧) أحمد شـفـيق ، العـولـيـة الثانية ١٩٢٥ ، صـ ٣٨ ، ٣٩ ، تـقـلـاـنـ عنـ صحـيـفـةـ الأـهـرـامـ ٨ـ يـانـايـرـ ، وـنـوـرـاجـعـ صحـيـفـةـ السـيـاسـةـ ١٥ـ ، ١٦ـ ، ١٧ـ ، ٢٢ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .
- (٢٨) صحـيـفـةـ السـيـاسـةـ ١٨ـ ، ٢٢ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .
- (٢٩) صحـيـفـةـ السـيـاسـةـ ٢٣ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .ـ أـحـمـدـ شـفـيقـ ،ـ العـولـيـةـ الثـانـيـةـ ١٩٢٥ـ صـ ٣٢٩ـ - ٣٣٠ـ .ـ دـ.ـ مـحـمـدـ حـسـينـ .ـ المرـجـعـ السـابـقـ صـ ٢٥٠ـ .
- (٣٠) صحـيـفـةـ البلـاغـ ٦ـ ، ٨ـ ، ١٠ـ اـپـرـيلـ ،ـ اـوـلـ ماـيوـ ١٩٢٥ـ .
- (٣١) صحـيـفـةـ السـيـاسـةـ ٢٨ـ ، ٢٩ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .ـ صحـيـفـةـ الأخـبـارـ ٤٥ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .ـ صحـيـفـةـ البلـاغـ ،ـ ١٢ـ ، ١٠ـ نـيـراـيـرـ ١٩٢٥ـ .
- (٣٢) صحـيـفـةـ الأخـبـارـ ١٠ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .ـ صحـيـفـةـ البلـاغـ ،ـ ٨ـ ، ٧ـ ، ٦ـ ، ٤ـ ، ٢ـ ، ٩ـ ، ١٣ـ ، ١٤ـ يـانـايـرـ ١٩٢٥ـ .
- (٣٣) صحـيـفـةـ البلـاغـ ١٢ـ ، ١٦ـ ، ١٩ـ - ٢٣ـ يـانـايـرـ ١٩٢٥ـ .
- (٣٤) صحـيـفـةـ البلـاغـ ١١ـ نـيـراـيـرـ ،ـ جـلـسـةـ ٣٠ـ مـارـسـ ١٩٢٥ـ مـارـسـ ١٩٢٥ـ .
- (٣٥) صحـيـفـةـ السـيـاسـةـ ٦ـ نـوـفـمبرـ ،ـ ١٧ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٤ـ .
- (٣٦) لـجـنـةـ الـسـتـورـ مـجمـوعـةـ مـحـاـضـرـ الـلـجـنـةـ الـعـامـةـ صـ ١٠٣ـ - ١٠٥ـ .
- (٣٧) مـضـبـطـةـ مجلـسـ التـوابـ ،ـ جـلـسـةـ ٣٠ـ يـونـيـهـ ١٩٢٤ـ .ـ مـضـبـطـةـ مجلسـ الشـيـوخـ ،ـ جـلـسـةـ ٣ـ يـولـيـهـ ١٩٢٤ـ .
- (٣٨) مـضـبـطـةـ مجلسـ التـوابـ جـلـسـةـ ١٢ـ سـيـبـرـ ١٩٢٦ـ .ـ مـضـبـطـةـ مجلسـ الشـيـوخـ جـلـسـةـ ٤١ـ سـيـبـرـ ١٩٢٦ـ .
- (٣٩) صحـيـفـةـ البلـاغـ ١٣ـ اـپـرـيلـ ١٩٢٧ـ .
- (٤٠) مـضـبـطـةـ مجلسـ التـوابـ .ـ جـلـسـتـ ١١ـ ،ـ ١٢ـ ،ـ ١٣ـ سـيـبـرـ ١٩٢٦ـ .
- (٤١) صحـيـفـةـ البلـاغـ أـوـلـ ماـيوـ ١٩٢٧ـ .
- (٤٢) مـضـبـطـةـ مجلسـ التـوابـ .ـ جـلـسـةـ ٢٦ـ يـونـيـهـ ١٩٢٧ـ .
- (٤٣) مـضـبـطـةـ مجلسـ التـوابـ جـلـسـةـ ١٢ـ يـولـيـهـ ١٩٢٧ـ .

- (٤٤) مضيطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧  
 (٤٥) صحيفه البلاع ٢٩ مايو ١٥ يونيو ١٩٢٧
- (٤٦) مضيطة مجلس النواب جلسات ٢٨ ، ٣٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضيطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ ، ٨ يونيو ١٩٢٧
- (٤٧) مضيطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠
- (٤٨) د" محمد حسين . المرجع السابق ، مامش من ٢٥٠ ، نقل عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨
- (٤٩) صحيفه الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦
- (٥٠) صحيفه الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ .  
 صحيفه البلاع ١٧ فبراير ١٩٢٦
- (٥١) أثير الموضوع بسؤال وجه في مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الأزهر الى احدى الجهات غير المختصة بالفصل في شئونهم يشكرون اليها . مضيطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . يراجع أيضاً صحيفه الاهرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذلك أحمد شفيق ، العولية الثالثة ١٩٢٦ من ٦٤٦ - ٦٥٠
- (٥٢) ترابع صحف ١ - ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذلك صحيفه الاهرام ٤ ، ٢٠ ، ١٨ ، ١٦ ، ٢٠ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧
- (٥٣) مضيطة مجلس النواب ، جلسات ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضيطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧
- (٥٤) صحيفتي الاهرام والبلاغ اعداد متفرقة خلال النصف الاول من فبراير ١٩٢٧ . وخاصة الاهرام ٩ فبراير ١٩٢٧
- (٥٥) صحيفه الاهرام ١٢ فبراير ١٩٢٧
- (٥٦) نقل عن ، احمد شفيق ، العولية الثالثة ١٩٢٦ من ٦٤٦ - ٦٥٠ .  
 (٥٧) صحيفه البلاع ١٣ ابريل ١٩٢٧
- (٥٨) د" احمد عزت عبد الكريم . للرجوع السابق من ٧٦٦
- (٥٩) مضيطة مجلس النواب . جلسة ١٤ أغسطس ١٩٢٦
- (٦٠) مضيطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦
- (٦١) مضيطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ ، ٣١ مارس ١٩٢٧
- (٦٢) مضيطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧
- (٦٣) صحيفه البلاع أول ابريل ١٩٢٧ . في نفس المعن صحيفه كوكب الشرق أول ابريل ١٩٢٧
- (٦٤) احمد شفيق . العولية الرابعة ١٩٢٧ من ٦٠
- (٦٥) صحيفه البلاع ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لعبد القادر حمزة . صحيفه البلاع الأسبوعي ١٥ مايو ١٩٢٧
- (٦٦) صحيفه الاهرام ٣١ مارس ١٩٢٧
- (٦٧) صحيفه البلاع ٢١ يونيو ١٩٢٧

- (٦٨) صحيفـة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ يولـيـه ١٩٢٧ .
- (٦٩) صحيفـة البلاـغ ٢١ ، ٢٦ يولـيـه ١٩٢٧ .
- (٧٠) صحيفـة الأهرام ٢٦ يولـيـه ٢٩ يولـيـه ١٩٢٧ .
- (٧١) مضـبـطـة مجلس التـوـاب ، جـلـسـة ١٢ يولـيـه ١٩٢٧ .
- (٧٢) مضـبـطـة مجلس الشـيوـخ ١٠ ماـيـو ١٩٢٧ . صحيفـة الأهرام ٢٧ مارـس ١٩٢٧ .
- (٧٣) صحيفـة السـيـاسـة ٢٩ ، ٣٠ نـوـفـيـر ١٩٢٧ . صحيفـة البـلـاغ ٣٠ نـوـفـيـر ٢٣ دـيـسـمـبر ١٩٢٧ . صحيفـة المـقـطـم ١٣ ماـيـو ١٩٢٨ . أـحـمـدـ شـفـيقـ ، الـحـولـيـةـ الـرـابـعـةـ ١٩٢٧ مـنـ ٧٤٨ - ٧٥١ .
- (٧٤) السـيـاسـةـ وـالـأـزـهـرـ . المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٢١٨ - ٢٢٠ .
- (٧٥) صحيفـة السـيـاسـةـ الـاسـبـوعـيـةـ ٧ يولـيـه ١٩٢٨ .
- (٧٦) صحيفـة الأهرام ٩ أغـسـطـسـ ١٩٢٧ .
- (٧٧) السـيـاسـةـ وـالـأـزـهـرـ . المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٢٩ - ٦٠ ، ٢١ .
- (٧٨) صحيفـة الأهرام ١٥ يولـيـه ١٩٢٧ .
- (٧٩) مضـبـطـة مجلس التـوـاب ، جـلـسـة ٢١ ماـيـو ١٩٢٨ حيث أعلـنتـ الحـكـومـةـ أنهاـ جـادـةـ فيـ تـبـيـينـ شـيـخـ الـأـزـهـرـ ، صحـيـفـةـ الـأـهـرـامـ ٨ـ اـبـرـيلـ ١٩٢٨ـ ، صحـيـفـتـ الـأـهـرـامـ وـالـمـقـطـمـ ١٩ـ ٢٣ـ ٢٤ـ ماـيـوـ ١٩ـ ٢٨ـ .
- (٨٠) السـيـاسـةـ وـالـأـزـهـرـ . المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ١٩ - ٢١ .
- (٨١) صحـيـفـةـ المـقـطـمـ ٢٧ـ ماـيـوـ ١٩ـ ٢٨ـ .
- (٨٢) الـإـمامـ الـمـرـاغـيـ ، آنـورـ الجـنـديـ ، سـلـسـلـةـ اـقـرـاءـ مـنـ ٣٩ـ . الشـيـخـ الـمـرـاغـيـ ، آبـوـ الـوـنـاـ الـمـرـاغـيـ مـنـ ١٠٥ـ . أـحـمـدـ شـفـيقـ الـحـولـيـةـ الـخـامـسـةـ ١٩ـ ٢٨ـ مـنـ ٥٦ـ .
- (٨٣) صحـيـفـةـ المـقـطـمـ ٢٩ـ ماـيـوـ ١٩ـ ٢٨ـ .
- The Chatham House Version, and other Middle Eastern Studies, Elie Kedour, p. 179-181.
- (٨٤) المرـجـعـ السـابـقـ ، الـإـمامـ الـمـرـاغـيـ . آنـورـ الجـنـديـ .
- (٨٥) الـإـمامـ الـمـرـاغـيـ . آنـورـ الجـنـديـ المرـجـعـ السـابـقـ .
- (٨٦) السـيـاسـةـ وـالـأـزـهـرـ . المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٥٧ ، ٦٠ ، ٦٤ .
- (٨٧) صحـيـفـةـ اـخـبـارـ الـيـوـمـ ١٥ـ اـغـسـطـسـ ١٩ـ ٤٥ـ نـقـلـاـ عـنـ كـتـابـ آبـوـ الـوـنـاـ الـمـرـاغـيـ المرـجـعـ السـابـقـ .
- (٨٨) آبـوـ الـوـنـاـ الـمـرـاغـيـ ، المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ٦٦ ، ٧٠ .
- (٨٩) أـحـمـدـ شـفـيقـ ، الـحـولـيـةـ الـثـالـثـةـ ١٩ـ ٢٦ـ ، مـنـ ٢٠٣ـ ، نقـلـاـ عـنـ صحـيـفـةـ الـأـهـرـامـ ١٧ـ اـبـرـيلـ ١٩ـ ٣٦ـ .
- (٩٠) صحـيـفـةـ الـأـهـرـامـ ٢٢ـ سـبـتـيـرـ ١٩ـ ٢٨ـ . عبدـ الـمـتـالـ الصـعيـديـ ، المرـجـعـ السـابـقـ مـنـ ١١٥ - ١١٨ .
- (٩١) صحـيـفـةـ الـأـهـرـامـ ١١ ، ١٩ ، ٢٢ـ سـبـتـيـرـ ٢٣ـ اـكتـوبـرـ ١٩ـ ٢٨ـ .
- (٩٢) صحـيـفـةـ الـأـهـرـامـ ٦ـ اـكتـوبـرـ ١٩ـ ٢٩ـ .
- (٩٣) عبدـ الـمـتـالـ الصـعيـديـ . للـرجـعـ السـابـقـ مـنـ ٢٠٦ - ٢٠٨ .

- (٩٤) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٦٦ - ٧٠ ، صحفة الاهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٣٩ .
- (٩٥) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٧٦ وصفحة الاهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٣٩ .
- (٩٦) السياسة والازهر . المرجع السابق من ١٩ - ٢١ .
- (٩٧) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- (٩٨) صحيفه السياسه ٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
- (٩٩) صحيفه السياسه ٩ نوفمبر ١٩٣٤ .
- (١٠٠) تقللا عن صحيفه الاتحاد ٢٢ ابريل ١٩٣٦ .
- (١٠١) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٣١٣ ، احمد شفيق ، الحولية السابقة من ١٩٣٠ من ٩٥٣ ذكر نص البيان .
- (١٠٢) يراجع نفس القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ . ومضيطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ٢٤ ابريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ . أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق من ١٥ .
- (١٠٣) صحيفه الاهرام ١٤ أكتوبر ١٩٣٩ .
- (١٠٤) عبد العمال الصعيدي . المرجع من ١٢٨ .
- (١٠٥) أبو الوفا المراغي . المرجع السابق من ١٦ .
- (١٠٦) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٣٠٦ .
- (١٠٧) عبد العمال الصعيدي . المرجع السابق من ١٢٨ .
- (١٠٨) صحيفه الاهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد للمصروفون تباعاً بين عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، مضيطة مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يوليه ، ١٢ ، ١٣ أغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يوليه ، ٣١ يوليه ١٩٣٦ .
- (١٠٩) صحيفه الاهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفه الاهرام والصحف الأخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ إلى أول مايور ١٩٣٥ .
- (١١١) صحيفه البهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفه الاهرام ٣١ يناير ١٩٣٥ .
- (١١٢) العلم والعلماء ونظام التعليم . الشيخ محمد الأحمدى الطواهري . الطبعة الثانية ١٩٥٥ . المقدمة ( تماذج من المذكرات التي تركها الطواهري بحثها الدكتور فخر الدين الأحمدى الطواهري ) .
- (١١٣) صحيفه الاهرام ١١ مارس ١٩٣٥ .
- (١١٤) عبد العمال الصعيدي . المرجع السابق من ١٢٨ - ١٢٩ .
- (١١٥) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٣٣٠ - ٣٣٤ ، تقللا عن صحيفه الاهرام ٢٨ ابريل ١٩٣٥ .
- (١١٦) صحيفه الاهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايور ١٩٣٥ .
- (١١٧) أثرو الجندى . المرجع السابق من ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .

- (١١٨) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق من ١٣٠ - ١٣١ .
- (١١٩) مطبعة مجلس الشيوخ . جلسات ٩ يونيو ١٩٤١ .
- (١٢٠) نسانت والازهر . المرجع السابق من ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- (١٢١) السياسة والازهر . المرجع السابق من ٣٤٦ .
- (١٢٢) صحيفة الاهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٣) صحيفة الاهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٢٤) صحيفة الاهرام ٨ ، ٨ يناير ١٩٣٩ .
- (١٢٥) مطبعة مجلس الشيوخ . جلسة ٩ يناير ١٩٣٩ . سؤال من يوسف الجندي الى وزير الداخلية محمود فهمي التتراشي .
- (١٢٦) صحيفة الاهرام والمصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٣٨ المعنصف يناير ١٩٣٩ .
- (١٢٧) أبو الرواف المراغي ، المرجع السابق من ٧٥ مقال للكرى أبياطة يشير الى هذه الملاقة عن صحيفة المسور ٣١ أغسطس ١٩٤٥ . وينظر أبو الرواف المراغي أن الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاته الشيخ المراغي في ١٩٥٥ « من أهم الفترات في تاريخه السياسي » من ٤٣ .
- (١٢٨) أبو الرواف المراغي ، المرجع السابق من ٤٣ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ .
- (١٢٩) صحيفتنا البلاع والأهرام اعداد متفرقة خلال شهري يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة

## **الكنيسة القبطية والصراع السياسي**

---



## الكنيسة القبطية والصراع السياسي

من الطبيعي لحاكم مصر الذي يريد اقامة حكومة دينية ، أو الاعتماد على الدين للدعم سلطته السياسية المفردة ، من الطبيعي أن يعتمد في ذلك على الاسلام . فهو يحتم شعبا غالبيته من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقوهم من الدول التي خضعت لها مصر . بهذا النطق لا تصلح المسيحية ولا الاقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الديني ، ولا يصلون في ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكمة ، وحتى لو شاركوا في الحكم او استعين بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الفالبية من المساواة في التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفکرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة في الشرعية السياسية التي يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل أهل الله محكومين بشرعية آتية عليهم من خارج فكرهم الملي . ويظلون أهل ذمة عدهم على الحكومة الاسلامية أن تحميهم في أرواحهم وأرزاقهم وحرياتهم بشرط أن يكونوا مسلمين لها مؤدين لضرائبها وفرضتها بهم وشأنهم بعد ذلك في أمور دينهم ، ينفذون أحكامهم الملاية فيما بينهم كجماعة رعوية محكومة ، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم الملاية ..

ولهذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، أولهما أن الحكم المستند للدين يظل مستغنبا عن الفتر الدينى للملة وعن مؤسساتها الدينية في دعم سلطاته . وثانيهما ان وظيفة المؤسسات الدينية الملاية لاتتطور الى وظيفة سياسية في المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظهر في تاريخ مصر علاقة سياسية مباشرة بين الحاكم وبين الكنيسة انقباطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والازهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلاف في القدرة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف أساسه ايضاً أن الحكم الديني في بلد غالبيته من المسلمين لا بد بالضرورة أن يكون حكماً اسلامياً ؛ تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة

بالضرورة ان يكون حكماً اسلامياً ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الاسلامية ، وتضم نيه الوظيفة المماثلة للمؤسسة المسيحية . وبرهان ذلك ان الكنيسة المسيحية في بيزنطة او اوروبا عرفت من الوظائف السياسية ومن العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامي ، رغم قيام التماطل في العناصر الفكرية الاساسية لهم جميعاً . والحاصل ان الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط ، منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة .

كانت في عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت في عهد المالك الاسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وترامت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . والى هذا الوضع يرجع في الاساس ما عرفه بناؤها التنظيمي من الصفة «الأهلية» الشعبية غير الرسمية . اذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من اهل الله ، اي يشارك الجمهور في هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتسكعين الديمقراطي لها . ومصدره ان هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسي ، بما يمكن الحاكم عن الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدراً ايضاً ان هذه المؤسسة الدينية - بسبب انفصالها النسبي عن الحكم السياسي ، لم تجد من سلطان الدولة عوناً لها في الاستقلال عن جمهورها . او تطوير كيان تنظيمي لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو ! يظهر مثلاً في كنيسة روما . نظرت مؤسسة ذات طابع اهلی كشان تقابات الطوائف والحرف الصناعي وكشان غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر - بالصطلاحات المدنية الحديثة - الطابع الاقرافي الديمقراطي المتنافض الذي يلاحظ في ابنتها النظمانية ، اي وجود عنصر الاختيار الجماهيري في نصب البطريرك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء على من دونهم . فيقتصر «العنصر الديمقراطي» على عملية اختيار البطريرك او المطران ، لانه اختيار لاتنظمه الدولة ولا تشارك فيه سلطانها المادي القاهر ، تم بعد نصب الرئيس يتقلب الوضع فيحصر سلطانه الرئاسي مستمدًا لا من عن اختياره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذاً شخصياً منفرداً . وما يجب بيانه ان الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية في مصر لم تتم ولم تتطور ، وعاقبتها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الاسلامي . وان صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسي بقيت صلة غير مباشرة . هذه هي الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، انه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعاً من التطور الحضاري متعدد الجوانب ، من حيث الافكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا التطور يتم اما بمبادرة الدولة كإنشاء المدارس والتنظيم الحديث للاداره العامه واجهزه الحكم ، واما بنشوء رأي عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه في التطبيق . بمعنى

أن كل تطور أو تغيير سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى في أي من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الامور كانت تحشد له من قوة الرأى العام ما يمكن من انفاذه بدرجات ما من درجات الانفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هي بؤرة الصراع في ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فإن الوضع الطائفى لها أبعادها نسبياً عن بؤرة الصراع الحادث من أجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد . وإن النشاط الاصلاحي للأنبا كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، وما انشاء من المدارس الحديثة ، كان من أوجه النشاط الرائد في المجتمع . وإن الرأى العام القبطي قد نما بداخله تيار هام ينادي بالاصلاح وتجديده المؤسسات الفكرية والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعي العام ، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الرأى العام المصرى في عمومه في سعيه للتجديد .. ويظهر هذا الفرق اذا قورنت الكنيسة بالازهر ودخول الازهر في خضم التيارات الفكرية ( من أيام محمد على ) العامه وفي خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة أيام محمد عبده ، واعتباره جزءاً لا ينفصل من مكونات قضية الاصلاح الاجتماعي العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محده النطاق في العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفي نطاق الرأى العام الطائفى . ولا شك ان هذا الوضع قد خالف بين سرعة ايقاع التطور في المجتمع عامه ، وبين سرعته في نطاق الكنيسة خاصة ، وأنه خالف بين موازين القوى في المجالين . ولا يعني ذلك ان المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعني وجوب الاعتراف باختلاف صرعة التغير في المجالين ، اسراها او ابطاء حسب الاحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، ان لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامه من سمة الازدواج . وكما بقى الازهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائمها وانشئ دونه نظام الاداره العامه غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الانتاج الحرفى وقامت الالة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عبته فى نمط التطور بالكنيسة ، اذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملحوظ فى نظمها وابنيتها وانشئ بجوارها المجلس الملى فى ١٨٧٣ كهيئة ت منتخب دوريا وتتولى الجانبين المالى والادارى من شئون الكنيسة والاشراف على الاوقاف والمشائط والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح ان هذا الت نحو من انحاء التطور يعني بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعج الجديد من ثناياها ولا تمها ذاتها وجوه الاصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ماسببه للازهر من تراخي حركة الاصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخي تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته فلا يجوز لاي سبب احالل غيره محله طالت حياته او

تضررت . وقد صادف ان الانبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى ١٨٧٥ يقع على كرسى البطريركية مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بها عمره المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوى الشكيمة وعر السلوك . فيقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الاصلاح ، وحمد هذا من حرمة تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجود التجديد ، ولم يعرف نظامها مثلما « صياغة قانونية حدثه لشروط المرشح للبطريركية وللحق الناخبين واجراءات الانتخاب » (١) ، ولا عرفت صياغة مماثلة للسلطات المالية والإدارية للبطريرك وغيره من رجال الدين ، ولا نظمت الاختصاصات فى أمر من هذه الأمور ( الا ما كان بالنسبة للمجلس الملى وهو ليس جزءا من تنظيمات الكنيسة ذاتها ) .

وترتب على هذا التراخي ، ان احتفظت الصراعات الكنسية بين الاقباط بصبغة انت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ، فتخلقت عنها بنحو عقد من الزمان ، وتفسير ذلك انه مع بدايات القرن العشرين ، ومع ظهور ما يمكن لسميته بشئنة السلطة ، بين سلطة الخديوي الشرعية التي تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز الفعلية التي تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر ، مع هذا الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية في بداياتها الصغيرة الأولى موعا من التباين بين هدفيها الأصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من أنصار الحركة الوطنية من يعادون الانجليز مستفيدين من الخديوى الحاكم الفرد ، ووجد من أنصار الديمقراطية او الاصلاح من يعادون الخديوى مستفيدين من وجود الانجليز (٢) . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من محورى الحركة الوطنية الديمقراطية . ولم يترق هذا الفتق الاخلاصى سنى العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب الحرب العالمية الأولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التي وحدت الهدفين واستطاع الوفد ان يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما . هذا الذى حدث في السياق التاريخي العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية ايضا ، اذ كانت مشكلتها في القرن التاسع كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تحصل في خطر الغزو الاجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة في نشاط بعثات التبشر واستهداف الكاثوليكية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم او تبشير الاقباط بغير أرثوذكتيتهم ، كما تحصل في التخلف الفكري والتنظيمي للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستلعنى ذلك كفاحا مزدوجا من اجل استقلال الكنيسة ومن اجل اصلاحها . ولكن هذين الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد واستقطبت في موقف رجال الدين وعلى رأسهم البطريرك ، واتسمت « الاصلاحية الكنسية » بطابع التأثير بالفكر والتنظيم الواحد ، او بالأقل علق بها نوع من التأثير بالعنصر الاجنبى ، واستقطبت في موقف بعض العلمانيين

مثل بطرس غالى ومن شابيه ومن خلفه في جماهير القبط . وفي الوقت الذى  
 التأم فيه صدع الحركة الوطنية الديموقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخي هذا  
 الالئام فى صراعات انكىسيت بعد ثورة ١٩١٩ ، وافتقدت هذه الصراعات  
 الى حد ما الصيغة « الوفدية » الجماعة لهدى الاستقلال والتجدد ، وبدا  
 صراعا يحمل صبغ ما قبل الحرب العالمية الاولى وما كان يفخر اليه من  
 تطاحن الاهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف  
 الوطنى ، وجذب القطب الآخرى للهدف الاصلاحي ، وهذا تفسير ما سبقت  
 الاشارة اليه من ان بعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضاء  
 الاجتماعية العامة ، قد ابطا من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق  
 من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغة التي اتخذها الصراع في هذا الشأن .  
 واللاحظة العامة الثالثة ، ان فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت  
 في مصر وتبلورت بشورة ١٩١٩ على اساس مضمون وطني ديمقراطي ، اي  
 تبلورت بضمون نضالى معا للاحتلال الاجنبى ومعاد لحكم الاستبداد  
 الفردى الذى يمارسه الملك وي العمل على الاحتفاظ به . فالجامعة الوطنية  
 شبت كجامعة مخاصمه للملك وحلفائه الانجليز معا . وهى من جهة اخرى  
 تعنى في انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين اساسها  
 الدين . لذلك كان من الطبيعي ان يكون الملك ضدها مفضلا ان يرفع بدلًا منها  
 جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعي ايضا انه مع  
 التأييد الشعبي المصرى الشامل للجامعة الوطنية بضمونها النضالى ، ان  
 يكون للغالبية الشعبية من القبط سببا « خاصا » يضاف الى الاسباب  
 العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وان اسهام القبط في بناء الجامعة الوطنية  
 ومشاركتهم السياسية الفعالة في ذلك كان لا شك يسطخ الملك من حيث كونه  
 اسهام ومشاركة في بناء جامعة تنمو فيه سلطانه وتفسد ما يعمل له من  
 استبدال غيرها بها .. وتمثل ذلك بقدر قل او كثر من الوعى في نوع من التغور  
 لدى الملك ازاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية ، فإذا كان الملك يعادى  
 الحركة الشعبية عامة . فقد كان لديه سبب « خاص » لعادة اسهام هذه  
 الفئة من الشعب . وبال مقابل كانت تلك المساهمة من شعائر مقاومة الحركة  
 الوطنية الديموقراطية وحزبيها الوطنى الجامع لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة  
 المصرية الى مبدأ الجماعات الدينية .

وفي اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطور في  
 نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية او المجال  
 الطائفى ، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجوبه  
 الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسي العام من جهة اثر  
 كل منها في الآخر وتأثيره به . وهذا ما يدخل في مجال هذه الدراسة .

★ ★ \*

على عهد محمد على كان بطرس الجاوى بطريرك الكنيسة . وبعده جاء  
 كيرلس الرابع المتبع بأبى الاصلاح لما بدأه من تجديد وانشاء المدارس  
 الحديثة . ثم خلفه ديمتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معركة  
 المقاومة لنشاط البعثات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية . ولكن  
 بطرس الجاوى بنفوذه الكبير وكيرلس الرابع بظاهره الاصلاحي ديمتريوس  
 بمقاومته الغزو البشري ، لم يضع احدهم شيئاً ذا تأثير كبير في اصلاح  
 المؤسسة الكنيسة ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين  
 هم المديرون والسيطرة على اوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك  
 بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفي ديمتريوس فى  
 ١٨٧٢ عين الانبا مرقس مطران البحيرة وكيل لادارة — الكرسي البطريركى  
 ويشما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسى شاغرا نحو عامين .  
 ويظهر ان طلاب الاصلاح — وكان على راسهم بطرس غالى — انتهزوا فرصة  
 الضغف المؤقت للهيئة الدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذى  
 تتركز فيه أهم السلطات الروحية والإدارية ، انتهوا هذه الفرصة للضغط  
 لتشكيل هيئة موالية للكنيسة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس وغيرهامن  
 شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعاً من أعيان القبط  
 لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على أساس ان الآباء المطرانة والأساقفة يرغبون  
 هم أنفسهم في تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس ليتخلفوا هم  
 من تلك التبعات التي تشغلهن أوقاتها وتتفوق عليهن ما يتبقى التفرغ له من  
 ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وأن العادة القديمة المتبعه هي اجتماع  
 أبناء الطائفة « للنظر في خصوصيات الله والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس »  
 غير أنه بسبب مشغولية أكثر أبناء الطائفة في شئون أنفسهم وعدم انتظام  
 جمعية رسمية مؤلفة من أشخاص معينين في أوقات معلومة .... فقد دعا  
 الحال لاجتماعكم لتنفيذونا بما ترونه موافقاً » وذلك على ما ذكر الانبا مرقس  
 للجمع المدعو (٣) . وبهذا أنشئت المجلس الملى وانتخب أعضاؤه في ١٦ يناير  
 ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيل للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ،  
 وأصدر الخديو اسماعيل أمره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته  
 من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الانبا كيرلس الخامس بطريرك  
 للكنيسة القبطية خلفاً لdemتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على  
 قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق و عمر (٤) . وقد عرفه جمهور  
 المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه سوابقه الوطنية ، اذ  
 كان موضعاً لثقة العرابيين أيام الثورة العربية ، وكان في مقدمة من وقعوا  
 قرار خلع الخديوي توفيق . وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لمساعي  
 اللورد كرومتر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف  
 رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه . وفي

١٩١١ كان من نصح الاقباط الا يقدوا مؤتمرهم القبطي (٥) . وبعد ثورة ١٩١٩ عرفت مؤازرته لرجال تلك الثورة ومباركته تألف المسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، انه كان « رجلاً ناسكاً متبعداً مؤمناً برسالته الدينية أشد الإيمان ، وكان مع رعايته لفراشب الدين - لا ينسى فراشب الكرامة الدينوية في معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من المؤون أو في حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطاني - لورد كيتشر - أن يلقاء على غير موعد ، فذهب إلى الدار البطريرية وأمر الحجاب أن يبلغوا صاحب الفبطة أن فخامته موجود في الدار .. وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويتكاد يصبح : اللورد يا إبانا .. اللورد يا إبانا .. فسأله في آنٍ : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جلية الخبر فلم يزد على أن قال : أذهب يا ولد وقل لفخامته أن البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك قواد أن يبارك وزارته كما بارك سعدا ، فلم يجده ولم يزد على أن قال : إن البركة لا تمنع بالمعنى لتسلب باليسار » (٦) . ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد في نزاهته ونسكه وشدةه على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الموادة في مراسم منصبه الكبير .. » (٧) . وقد أهلته هذه السجايا والموافقات لأن يكون موضع للتجلة والاحترام بين المصريين وان ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد ان عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حماياتهم للأقلية القبطية في مصر ورد عليهم قائلاً ان المصريين شعب واحد وحمايته موكولة الله وحده .

على ان رجال الاصلاح الطائفى لم يتظروا اليه بتلك العين وحدها . انما راوه مسئولاً عن تأثير طائفتهم كارها سلطة الجماهير واشتراكها معه في شئون الادارة مناوناً للمجلس الى مضيقاً من اختصاصاته .. فيبعد نصب كيرلس بطريقه اجتماع بالمجلس الى وأصدر معه قراراً بان رئاسة البطريرية من الجسامه والشرف والمسؤولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطي تخزين الاموال وحفظ الأمة والموجودات الامر الذي يُؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توسيعه وظائفه الروحية وواجباته وياسته الرعوية » (٨) . ونفذ هذا المنهج وقتاً ثم تردد في ترك تلك الاختصاصات للمجلس الى ثم ما لبث ان عطل اعمال المجلس ثم حل . يذكر كتاب « الخريدة النفيضة » ان سمات علاقات البطريريك بعض من اعيان القبط ورأى في قيام المجلس الى ايجاداً بسلطاته ، وانه عززت اليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتملق (٩) . واستمر المجلس ، منحلاً حتى ١٨٨٣ ، اذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتور ادارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط مقابلة البطريريك لاقناعه بانعاد المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالى لم يسفر اجتماعهما

عن شيء . وعلم كيرلس بمعنى هذا النفر لدى الحكومة لاعادة المجلس الملي فأرسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اختبرنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لأية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها » وقابل رئيس الوزراء والخديوي طالبا اليهما رفض اعادة المجلس ، ولكن الخديوي توفيق افهمه انه يرى وجوب اعادته فانصاع كيرلس الى مشيئته وجمع اعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوي . وكان لبطرس غالى سعيه الملووس لدى الدولة في هذا الشأن ، وصدر الأمر العالى بشكيل المجلس فى ۱۳ مارس ۱۸۸۳ ، وانتخب بطرس غالى وكيل له فى أولى جلساته فى ۱۲ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور فى اعداد لائحة له تنظم اعماله صدر بها الأمر العالى فى ۱۴ مايو ۱۸۸۳ (۱۰) .

نصل لائحة المجلس الملي على ان يشكل المجلس للنظر فى كافة المصالح الداخلية للاقبات (۱۱) وأن يختص بحصر او قاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الایراد والمنصرف وحفظ الأرصدة (۱۲) وأن يكون من واجبه ادارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء ; وحصر الكنائس وقسماها والأديرة ورهبانيتها والاممـة والسجلات الموجودة بهذه الجهات (م ۱۰ : ۱۴) وذلك فضلا عن اعتباره محكمة للاحوال الشخصية للاقبات تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (۱۳) . ويكون تشكيل المجلس من ۱۲ عضوا يكونون المجلس و ۱۲ نائبا يضافون الى الاعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، وينتخب الاعضاء والنواب ۱۵ . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى ، كما تكون له رياسة المجلس الملي ذاته على ان ينتخب وكيل للمجلس من اعضائه يقوم مقام الرئيس عند فيباه . ومدة العضوية للمجلس والنواب فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات (م ۲ - ۵) . وكان من الواضح ان المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة ويتقيم عليهم نوعا من الاشراف والوصاية في الشؤون المالية والإدارية . لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتطيل احكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس ان اعلن عدم تقادمه بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة ان أصدروا قرارا جاء فيه « بما ته بين وجوب عدم تداخل احد من الشعب في تدبير امور الكنيسة ومتطلقاتها ، فحينئذ ما جاءت به افكار بعض ابناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم وسن الواقع هو مخالفة لا اوامر الالهية والنصوص الرسولية » ، فضلا عن ان خلافة مار مرقس هي مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤساء والرعاة مطبيعون ومتعاونون فلتتمس من سيادة الآب البطريرك ان يرفع قرارنا هذا الى سمو خديوينا الافخم لشريفه بائزه الساطعة ، ويسمح بتصدور اوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراجحة الكنيسة» (۱۱) . واستمر رجال الدين برياسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار في حكم المنحل ، فلما طلب الاقبات تجديد انتخاب اعضاء المجلس فى ۱۸۹۱ ، طلب البطريرك الى

محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الاصلاح بزعامة بطرس غالى، فهذا شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة في ٢٠ يوليه ١٨٩٢ يأن المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره اعيان من القبط وقرروا ان تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رئاسة المجلس وعن اداره اي مما يتعلق بشئون القبط ، فهذا البطريرك ثانية ، وتوصل الظرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل في ان تبقى او قاف الأديرة تحت اشراف البطريرك ، وإن تحفظ الأديرة بفائض ايرادات اطيائها ، والا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية، والا تسلم المجلس حجج الاوقاف ومستنداتها ، وإن تكون رئاسة المجلس اذا غاب البطريرك لا لوكيل المنتخب ولكن لن يتباهي البطريرك عنه من رجال الالكتروس ، وأن يكون البطريرك هو من يعين ثلث اعضاء المجلس بغير انتخاب . ورغم ان هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تقييد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وأثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الاصلاح الى مطالبة الحكومة بنفي كيرلس الخامس ، وتلقى مساعدته الأولى ووكيلة الانبا يوهانس مطران البحيرة . فصدر أمر الخديوى بنفيهما ، الأول بدبير اليراموس بصحراء وادى النطرون ، والثانى بدبير الانبا بولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام (١٢) .

اسخط نفى البطريرك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل في الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . وأسخط النفى كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون في الرجل مثلا للورع المسيحى ، وكان شيئا في الستين قضى وقتها في كرسى البطريركية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكتائس هذا القرار والبوا جماهير القبط على من تسبيوا فيه . ويحكي أن الانبا باسيليوس الذى ناب عن الرئاسة البطريركية في فترة النفى كان يقابل اينما حل بمظاهر الكراهة والسخط . ومن جهة ثانية ، اشار تقرير لجنة الحقانية بمجلس التواب في ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، ان المنفيين لم يلبثا بالدبر طويلا « حتى اعادتهم وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى » (١٣) . ولعل فيما يذكره جرجس فبلوثاوسن عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ اذكر أن انصار كيرلس استجروا بقتصل روسيا في مصر ليتوسط في ارجاع المنفيين « فنشطت الحكومة الروسية في الأمر لدى الباب العالى ، وادرك ذلك سفير بريطانيا في الاسنانة الذى خابر حكومته فاتصلت بكرورم فى مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما سعى انصار كيرلس لدى الخديوى المخلوع اسماعيل ؛ وكان وقتها بالاسنانة : تصل بحفيده الخديوى عباس حلمى يسترجعهما وترتبا على ذلك أن جمع بطرس غالى المجلس الملى فقرر ارجاع المنفيين « تهدئة الخواطر وتخليصا من ارتياكات » ولم يرفض من اعضاء المجلس المموافقة على هذه القرارات الا مرقس سميكه باشا (١٤) .

عاد البطريرك الى كنيسته في ٤ فبراير ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب وبحوط جماهير الأقباط موكيه . ويكتشف ما أثاره النفي من السخط وما أثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستندين لها ممثلين في المجلس الملى . وفي جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة في الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصوصتها الواضحة لکيلس وهجوم صحيقتها « التوفيق » عليه (١٥) ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقه الجنور وقتها بين الجماهير . ولعل من اسباب ذلك ان للبطريرك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة . مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح يطرس غالى من الولاية للانجليز . ولم يكن الانجليز احتلا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكمn خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الاسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيري بين الاقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطنى مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا لل موقف السياسي العام وقتها . لذلك لم يعد البطريرك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد أكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط أن تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذى يسيطر عليه الاصلاحيون ، ومن الواضح أن هذا الشرط ينفي جواهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغلولة اليد . واستمرت الاوضاع كذلك زهاء الثني عشر عاما ، فتصاعدت التذمر من جديد في ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكون المجلس الملى وانتخاب في ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد أمام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا (١٦) . واستطاع کيلس أن يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له ما يفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذى عقدة في ١٨٩١ مع يطرس غالى ثم تقضه ؛ فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون أن يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاعلا رئاسة المجلس عند غياب البطريرك لمن ينتبه عنه من رجال الاکليروس لا لوكيل المنتخب (م ٣ ، ٤) ثم جرى تعديل آخر للائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ أخرج أوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملى ، وقصر المجلس على الاعضاء الاثنى عشر دون النواب ، وجعل البطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الاکليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (م ٢ ، ٨ ، ١٦ .. الخ) .

وظلت الهيئات والجماعات الاصلاحية تعلن استياءها من هذا الوضع كل مناسبة . وقد اصدر مجلس الملى في ٢٨ يونيو ١٩١٦ قرارا ذكر به انه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « .. لم تتحسن حالة الأديرة ولم تنشأ مدارس ومدارس الطوائف الأخرى الراقية تضمن تخريج اكليروس أكفاء لادارة شئون الشعب ، وكذلك لم تقدم حسابات البطريركية ... » ثم ذكر أن تعديلى اللائحة

لم يأتيا بالفائدة المقصودة «فالمجلس يتسم من الحكومة ان يكون الاشراف على هذه الاوقاف (او قاف الاديرة) من اختصاص المجلس الملى العام كسائر الاوقاف الاخرى كما كان قبل التعديل . . .» فما كان من البطريرك الا ان اشر على هذا القرار «يعتبر القرار غير قانوني ولاغيا» . . ولكن استمر المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، وأصدر في ذلك قرارات عددة في ١٢ ابريل ١٩٢١ ، وفي اول مارس ١٩٢٦ ، وفي ١١ ابريل ١٩٢٧ .

\* \* \*

كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الاصلاح ، الذي ناهز عمره نصف القرن في العشرينات من القرن العشرين ، كان يتركز في الاساس في ادارة الاموال وأعيان الاوقاف وصرف ريعها ، هل يستبدل بذلك الرؤساء من رجال الدين مطابنة واساقفة ورؤساء اديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم في الرقابة ، او يسيطر عليه المجلس الملى المنتخب بدير المال بنظام الادارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الاصلاح القبطي ، بانشاء المدارس والجمعيات الخيرية واصلاح الاحوال المالية للاديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الاكاديمية لتخرج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . وال فكرة السيطرة على رجال الدين ان المجلس الملى لا يبعدو ان يكون محكمة للاحوال الشخصية ينظر منازعات الاقرداد من الزواج والطلاق والتغقة وغيرها ، وأن ادارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخلى عنها . وفكرة المجلس الملى أن ادارة المال تعانى الفساد والتخلف مما ، والأوقاف بغير رقابة والإيراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبعد فيما لا تفع وراءه ، ووجوه الاستثمار مقلقة والخرايب تبقى خراباً لاعمر ، والمدارس ووجوه الاصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها .

على أن المهم في هذه الدراسة هو البحث عما اذا كان ثمة منصر سياسي كامن في طيات هذا النزاع . وافتراض وجود العنصر السياسي في هذا الأمر يشير احتمالين ، الاحتمال الأول ان هذا النزاع الذي يتخذ شكلاً طائفياً محدود النطاق انها يستر في صميمه صراعاً حول مسألة سياسية عامة ، والاحتمال الثاني انه نزاع طائفي شكلاً ومضموناً ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استقلاله او الاستفادة منه في صراعاتها العامة . والظاهر - مالم تكتشف - مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها - ان الامر لم يكن يتضمن صراعاً سياسياً بين طرقيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ماضيق بيانه عن الوضع التاريخي للكنيسة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة . وما يمكن ان يقال ان النزاع ما كان يعتمد ولا كان ينشأ لولا ان القرن التاسع عشر قد فرض على مناخ الحياة الاجتماعية في مصر متطلبات جديدة في التعليم والاستئناف ، وأدخل افكاراً ومبادئ جديدة عن حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الارشدية والادارية الاكاديمية ، وأوجهها جديدة لاستثمار الاموال

كما يمكن أن يقال إن بعثات التبشير وما انشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقوله ، قد أثارت تحديا أمام القبط كنيسة وعلمانيين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدي بالعنف والزجر والتحريم والتمسك بتقاليد السلف ، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة أحياء جديدة . ولكن اذا عرف ان بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الاصلاحية ضد الاكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطاني في مصر الراغب ضمن مايرغب في السيطرة على الكنيسة القبطية ، اذا عرف ذلك فللمروع ان يستنتج ان سعي بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى ، كان يشير لدى رجال الدين حذرا من أن تؤدي هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدي الشفوط الخارجية . وقد كان الخديوي توفيق الذي ثبت الاحتلال البريطاني عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين . وقد تم نفي البطريوك في بداية عهد الخديوي عباس ، ولم تعذر الحكومة عن قرار النفى الا بنصيحة من اللورد كرومود الذي اراد ان يسد على القنصل الروسي والحكومة التركية والخديوى المخلوع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطاني وقتها لايزال يلقى التحديات من الدول الاوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف إلا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وإيطاليا . ويلحظ في كتاب كرومود «مصر الحديثة» اعجابه الشديد ببطرس غالى رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ ان مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفى ، وأن تشدده هذا الذي استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، وبخاصة في استصدار القوانين المبعة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ ان كل ذلك تم في عهد عباس حلمى ، وتوابع في البداية مع صراعات هذا الخديوى مع السلطة البريطانية ، كما توابع دائما مع اتضاح سياسة الخديوى في الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتأليف قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من اهم مصادر نفوذه السياسي .

على ان هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التثوير الفكري والاصلاح الدستوري . ومع ملاحظة ان حركة الاصلاح القبطي الطائفية لم تستوعب تماما في الاتجاه الوطني الكensi ، بالدرجة والمستوى الذى حدث في الحياة السياسية العامة ، الا ان تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجذبت فئات اشمل من جماليات الاقباط ، وتغفلت فيها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامحة بين الاستقلال والديمقراطية . وقد سبقت الاشارة الى استمرار مطالبة الاصلاحيين في المجلس الملى بعودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق في فترة الثورة والستين القليلة التالية ، اذ كان الاهتمام لايزال محصورا في القضايان السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال

والدستور . ولا يظهر أن الوزارة البرلمانية الأولى برياسة سعد زغلول في ١٩٢٤ قد أولت هذا الامر اهتماما عمليا ، وما كان لها أن تفعل في النظر في المقدمة المشابكة التي واجهتها وفي فتوى حكم لم تصل إلى العام ، وبعدها جاءت وزارة نزيور الملكية التي حكمت شهورا بغير البرلمان . وقد سبقت الاشارة في الفصلين السابقين إلى الائتلاف الوفدي الدستوري الذي شغل البرلمان والوزارة في ١٩٢٦ ، وإلى ما كان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقيد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستوري الجديد . وسبقت الاشارة إلى ما صنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية . وإن القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذي حصر سلطات الملك عن الأزهر ، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة في «تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين» أو في المسائل المتعلقة بالإديان المسماوح بها إنما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لأنها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ؛ كما أن بناءها التنظيمى الدينى يجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير إمكان استبدال غيره به ، وفترده هو والمطرانة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعا ورسامهم مما يتم وقتا لتقاليده كنسية ادخل في الممارسة الدينية منها في القرارات الحكومية التي يمكن أن يتعرض لها النظام الوضعي بالنصيص القانوني ، وبعبارة أدق فهو أمر له مساس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنيسي أقل احتداما من الناحية الديمقراطيّة العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية مساسها بالدين . لذلك اقتصر اهتمام البرلمان على الزاوية الخاصة بالجنس إلى ؟ أي الجانب المالي والإداري للمؤسسة الدينية .

في أولى دورات البرلمان الائتلاف تقدم الدكتور سوريان جرجس سوريان عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس إلى . وتحصل افتراضه في الغاء التعديلين الذي أدخلنا على لائحة ١٨٨٣ ليترد المجلس إلى اختصاصه الكامل وتشكيله الأول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ماتعاني منه الطائفية القبطية من سوء الاحوال والفوضى ، وبسبب أن البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبدل المحيطون به بكلفة الشئون الدينية والمالية والإدارية ، وبسبب أن أموال الاوقاف القبطية التي تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ريعها نحو ثلاثةمائة ألف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبذدونها . وقد وقف الانيا لو كاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة لـ لائحة ١٨٨٣ . ثم اعترض محمود أبو النصر على أسباب العجلة في نظره وأيدته الأغلبية في ذلك ، فقرر المجلس حالة المشروع إلى لجنة المقتراحات للدراسة بناء على اقتراح لويس فانوس (١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبوع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه في الدورة التالية بجنسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ،

ولم يعرض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم أحيل الى مجلس النواب حيث درسته لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس في أقل من شهر فنظر بجلستن ٢٥ ، ٢٦ يونيو ، وافق عليه بأغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما احمد ماهر وحامد محمود، وكان من ناقش المشروع وأيده فخرى عبد النور و توفيق اندراؤس بشاره وراغب اسكندر والشيخ مصطفى القايaci ومصطفى النحاس وأحمد ماهر واسعاعيل صدقى ، كما كان مما ايد به المشروع انه يتافق مع روح المصر ومقتضياته ويرمى الى تنظيم الاوقاف القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها في ايدي مندوبين ينتخبهم الاقباط وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقعين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفه هي اكبر الطوائف غير الاسلامية بالملوكه وهي ذات ماض مجيد تحرصن على ان تصله بالحاضر ، ولها من الاثر العجيب في جميع ادوار النهضة المصرية ما يدعى الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على ماترجو من الكمال لانظمتها وهيبتها» .  
 واذا كان البطريرك قد أرسل الى سعد زغلول وقتها يعرض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقعين في صرف دين الاوقاف ، ويدعوى أن ادارة المجلس الى للاوواقف مما يهدى شروط الواقعين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب ان يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقعين حتى تندفع الحجة «القانونية» التي تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وأرسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون في ٢٢ يوليه برقم ١٩ لسنة ١٩٣٧ . (١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله ان انصار اللائحة يعرفون ان اموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق في الوجه الواجب اتفاقها فيها ، وان خصوم اللائحة يتخلصون في معارضتها بوسائلين ، او لاهمها ان المجلس الذى يريد ان يخرج اموال الاوقاف بما حبست عليه حسب شروط الواقعين وثانيتها انهم يتصورون طلاب الاصلاح كمتذمرين للبطريرك ويعلمون على التستر وراء هيبة وعارف به من زهد لبقاء سيطرتهم على الاوقاف (١٩) .

لم يمض وقت طويول على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس الى القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدد يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد اسماء الناخبين ويوم ٣٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات . (٢٠) : واثارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط وبذل انصار الاصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحיהם وخاصة الدكتور سوريان جرجس الذي ارتبط القانون الجديد باسمه . وفي يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف عن مجموعهم أكثر من مائة (كان مجموع قد قيدوا اسماءهم في سجل الناخبين ٧٧٢ ناخبا عن القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا عن المجالس المثلية الفرعية) وانتخب الاعضاء الاثني عشر والنواب الاثنى عشر ، وكان منهم من الوفدين المعروفين أمثال كامل صدقى وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور

سوريان جرجس الذى كان ينتمى وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الآخرين حبيب المصرى وسابا جبلى وكامل ابراهيم ، ومنهم أربعة اعضاء انتخبوا بهذه المجلس لأول مرة هم سبابا جبلى وسوريان جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم ، وستة نواب جدد هم يس مجيلى ولبيب البرماوى وميخائيل عياد ولبيب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق اسكناروس . (٢١) .

ومن الجلى ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوفديين تأثير كبير بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته واظهرت مصطفى التحاس وصبرى أبو غلم ، وكان الوفديون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأيد جمهورة القبط لللائحة كما يظهر في صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تعيبة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبیر أموال الأوقاف وانفاقها ، وان وفرة المال في أيدي رجال الدين أبعدتهم عن وظيفتهم الدينية « اوقربتهم من مواطن الفساد» (٢٢) كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار رجال الأكليروس المناوئين للمشروع عن صفوفهم بذكرة اخبار تحكم رؤساء الأديرة في الرهبان وتقتيهم عليهم ، وقد جمع راهيبان من دير الانبا بولا توكيلا من زملائهم وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم لهم (٢٣) ، وتلا صدور القانون تبادل التهانى ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها . (٢٤) . ولا شك ان هذا السلوك قد احفظ رجال الأكليروس وعلى رأسهم الانبا يوعانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذى كان الساعد الأيمن المتحكم للبطريرك . وأظهر رجال الأكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من أول يوم على لسان الانبا نو كاسن بمجلس الشيوخ ، وأرسل انطيريك إلى سعد فغول يشير مسألة « شروط الاقفین » . وقيل ان رؤساء الأديرة جمعوا أموالا لمقاومة « حركة اللائحة » (٢٥) وعملوا هم أيضا على استدعاء صفار ثرهبان والكونته على المجلس الى يدعوى أن المجلس سيحررهم من دفع الأوقاف (٢٦) . فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد في الدوائر الأكليركية وأن هاج رؤساء الأديرة الدين يضعون أيديهم على الأوقاف ، ففكروا في طلب « حماية سلطة أخرى » مما كان موضع استئثار من عرف هذا الأمر من الأقباط ، فتحول رؤساء الأديرة الى وجهة أخرى وهى مقاومة القانون وقطعيله على نحو ما حدث في ١٨٩٢ ، وعلى أساس أن فى مكتتبهم الامتناع عن تسليم الأموال ومستندات الملكية وحجج الأوقاف الى المجلس الى لأنها فى حوزتهم ، ولأنه لا توجد دفاتر حسابية منتظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهنية ، ولأن بعضها من اراضي الأوقاف قد اشتري باسماء رؤساء الأديرة والأساقفة مما يمكن معه الافلات من القانون يدعوى أنها ملك خاص

لهم . وفي كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الاراضي والاموال والمستندات الا بأحكام قضائية (٢٧) . وقيل ان ابطريرك كتب الى البنوك المودعة بها الموال البطيريكية منها الى عدم صرف اي مبلغ الا اذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصيا ، وقيل ان حركة نشطت بالأديرة لبيع الماشي والمحمولات وسائر المقولات المالية وتاجر الأراضي لمدد طويلة (٢٨) - فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤيد الدكتور سوريا ، اعلنت البطيريكية ان القمص المذكور يهدد بالانضمام الى الكنيسة البابوية اذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات الى ثلاثين ، وان هذا يدل على عدم سلامته عقله او شعف ايمانه ، وأنه لذلك تقرر رفع أمره الى البطيريك ، وأثار هذا الموضوع لقطا شديد (٢٩) ..

والحاصل ان رجال الاكليرicos رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة للائحة ١٨٨٣ وتسليم الاموال والمستندات الى المجلس الملي ، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وعهد وزارة النحاس الائتلافية في ١٩٢١ . ولما قابل يوانس وأعضاء المجلس الملي مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملي في مايو ١٩٢٨ ، قال لهم انه يتغير المجلس الهيئة الممثلة لطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ؛ وأشار الى وجوب الاتحاد والتعاون وأن يكون المجلس والاكليرicos يدا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة (٣٠) . ولكن يحكي القمص سرجيوس أن أعضاء المجلس الملي ذهبوا الى النحاس وقتها طالبين اليه تنفيذ القانون والعودة للائحة ، بان يصدر قراره لجهات الادارة بالتعاون في تسليم اوقاف الأديرة القبطية الى المجلس الملي طبعا لهذا القانون ، اي ان تتدخل الحكومة بسلطاتها المادى لتنفيذها ، فرفض النحاس طلبهم وقال « ان الادارة لا تتدخل في هذا الأمر .. ان البرلمان اصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم» (٣١) .. كما يحكي الاستاذ جندي عبد الملك، ان رؤساء الأديرة ومتصربيهم لم يدعوا للقانون وتمسكون في مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملي الرقابة على الاوقاف دون الادارة المباشرة ؛ واستتبع ذلك ان المجلس الملي دفع الامر الى القضاء ضد ستة من رؤساء الأديرة «وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة أمام القضاء ، أدخل البعض في روح أعضاء المجلس ان الانقلاب السياسي الذي حصل في ذلك الوقت قد يساعد على الفاء اللائحة باكمالها ، ان بعد النظر يقتضي مهادنة هؤلاء الرؤساء ... واتهي الامر بان اجتمع المجلس الملي في ١٩ يونيو ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجا مؤقتا ، وبناء على هذا القرار اصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزاري المؤرخ أول ديسمبر ١٩٢٩ » . وكان محمل ما اورده هذا القرار أن يبقى للبطيريك وحده سلطة تعين رؤساء الأديرة مالم يعين البطيريك رهبانا آخرين بدلا منهم ، وأن تؤلف «لجنة اوقاف الأديرة» من البطيريك او نائبه رئيسا ومن ستة اعضاء

أربعة من المجلس الملي واثنين من المطارنة يختارهم البطريرك سنويًا ، ويكون من اختصاص هذه اللجنة مرافقة تلك الأوقاف ومراجعته حساباتها . ورغم أن خمسة من أعضاء المجلس الملي اعترضوا على هذا التنظيم الذي يعيده الوضع بالضبط إلى سابق عهده قبل القانون الأخير ، ورغم أنهم طعنوا في صحة هذا القرار لأنه في صميمه يلغى القانون ، ورغم تقديم المعارضون استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . ويحكي الاستاذ جندي أنه حتى هذه اللجنة لم تستطع أن تعارض عملا ولا رقابة « بسبب ما كان يخلقها أعضاؤها من غير المجلس الملي من صعوبات ... » ، وإن استمر الأمر على هذا الوضع « إلى أن وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق في ١٩٣٧ ... » فكشفت التحقيقات عن الفوضى التي تفشت في هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملي السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم مع البطريرك فلما لم يجد ذلك أصدراً قراراً في ١٧ مارس ثم قراراً آخر في ١٥ يونيو ١٩٣٧ يعدل فيه عن قراره السابق الصادر في نوفمبر ١٩٢٨ وأعتبره هذا القرار باطلًا (٣٢) .

سترد إشارة أخرى إلى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية في ١٩٢٨ ، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق ، أن الوفد على عهد حكومة الإئتلاف أيد المجلس الملي وسلطاته على حساب السلطات المالية والإدارية للأكليروس ، وكان من رجاله من ساهموا في هذه الحركة داخل المجلس وخارجها ، ووضع هذا الموقف الوفد في وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين . ولكن من ناحية أخرى حرص الوفد كحزب وحكومة أن يقف عند حدود التأييد دون التصدى المباشر ، وحرص بذلك على أن يبقى النزاع القائم في نطاقه الطائفي ، المجلس والكنيسة وحدهم هم أطرافه الأصليون ، وليس الوفد من دور في ذلك إلا التأييد من الخارج لما يراه أكثر استثناء ورشداً دون أن يتورط في الخصومة المباشرة .. ومن هنا كان رفض النحاس أن تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم أن السلطة هنا كانت ستمارس استناداً لقانون شرعى وفي إطار العمل السلمى الشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة أما أن يتخذ شكلاً سياسياً إذا قامت به الدولة مباشرة ، وأما أن يتخذ شكلاً إدارياً إذا تم كتنفيذ لحكم تصره المحاكم ، وهذا ما أوصى به النحاس حتى يصون المسالة الطائفية نطاقها الطائفى دون أن تصطينغ باللون السياسي . ومن جهة أخرى يلحظ إشارة جندي عن الملك إلى انهيار الإئتلاف الواقدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من تقوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرف الصراع الطائفى . فكان فى ازدياد سلطة الملك وخلفائه ضد الوفد ، ازدياد لقوة رجال الأكليروس المناوئين للإصلاح ، وبهذا طرأ اجتمال لم يكن قائماً على عهد الإئتلاف وهو الانتساب بالخطوة . التي تمت في ١٩٢٧ والقاء القانون أصلا . وبهذا رجال الاصلاح يخوضون من شدتهم ويتعرضون

في موقع الدفاع ، فقبلوا تكون لجنة او قاف الأدية التي سحب من مجدهم سلطانه المستردة . ولم يكن مصادفة ايضا في إطار ذلك كله ، الا يعدل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود الى التشدد ملغيًا تنازله السابق ومقررا بطidan هذا القرار أوزارى ، الا في ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد ايضا ، اي في نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا موائيا له في نشاطه الاصلاحي . ولكن الوفد في هذه الفترة الاخيرة ايضا ماليث . ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيمت وزارة في ديسمبر ١٩٣٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالغاء قرار ١٩٢٨ الا في عهد حكومة الوفد التالية في ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الاشارة اليه .

★ ★ \*

لم يمض أسبوعان على صدور قانون المجلس الملى ، حتى توفى البطريرك الكبير الانبا كيرلس الخامس في ١٧ أغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذى اخضع الازهر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملى الذى اخضع مالية الكنيسة الهيئة المنتخبة ، فإنه يصعب القول الا بأنها انصدف ، هي التي جعلت وفاة كل من الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي والأنبا كيرلس الخامس ، تحدث بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلامها لا يشكو مرضًا خطيرًا غير الشيغوخة ، وكلاهما من أنصار القديم والمحافظة . على انه لم تكن صدفة ان اعقب وفاة كيرلس الخامس ما اعقب وفاة الشيخ الجيزاوي من صراع بين المحافظين والاصلاحين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورننج بوست في مناسبة تالية بأنه كان «رجلًا قليل البصيرة والعلم ميالا للمشاكسه» ، صبر الناس على حياته الطويلة العديمة الجدوى يأمل أن تناح فرصة الاصلاح بعد وفاته (٣٣) . ويدرك الاستاذ أحمد شفيق أن الاقباط وجدوا في وفاة البطريرك فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت أطامع بعض المارنة في المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين (٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركي اولا ، ليشغل مؤقتا منصب البطريرك توطة لاجراء الانتخابات التي يختار فيها البطريرك . وشب الصراع من أول أيام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واستمر محتدما حتى المرحلة الثانية التي انتهت بتنصيب البطريرك الدائم الجديد ؛ فكانت المرة معركتين متصلتين . ومن جهة أخرى ، كان العهد قد تقادم وتطاول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك ، اذ اطالت الله عمر كيرلس فبقى في كرسى الرئاسة ثلاثة وخمسين سنة ، حتى أمسى وجوده كالاعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصور انه لاكثر من جيلين

سبقاً وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد أحد من القبط الاحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، الا ان تكون مطوية في ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الاعمار . ولعل هذا الامر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، اذ وقع في قلوب الفالبية انهم يصدّد انتخاب «مرحلة تاريخية» ونيس انتخاب فرد ، وأنه اختيار الله وحده هو العالم بمداد الزمني البعيد ، وأنه اختيار وحيد الغالب الا يتكرر في حياة الاحياء .

على ان اهم المشاكل العامة التي أحدثت بهذا الامر ، ان الكنيسة ببناء تنظيمي شخصي يعتمد على السلطة الابوية ، وتندرج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعاً موضوعياً لل اختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس ، ولا تستمد من نظام وضعى ولا من اختصاصات محددة ، ولكن من محض «خلافه الرسولية» نسّار مرقس منشئ الكنيسة القبطية في القرن الميلادي الاول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع في عهد كيرلس الخامس مع المجلس الى حول تنظيم الناحيتين المالية والادارية من شؤون الكنيسة وأموالها ، لا يكاد يظهر أن الدير على نحو جاد في هذه الخمسين سنة امر تنظيم اختيار البطريرك واجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة هي التي أرسست فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، وأقيمت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس التبابية ونظم الصالح والإدارات وتنظيم الادارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساعدة وغير المساعدة ، وأعيد فيها تنظيم الازهر تدريجياً ، وتبloor فيها نظام الملكية الخاصة . ولكن هذه الاعوام الخمسين اختلفت كلها في طيات برده بطريرك واحد ومرت سراعاً كأنها العام أو بعض العام في تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرسى البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التشريعى والتنظيمى وخاصة ما يضبط منه عملية الانتخاب وينظمها . ويمكن ان يتصور ان البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناؤه الفكري والنفسي في النصف الاول من القرن التاسع عشر أيام ولاية محمد على ، وقد شب في تلك الايام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة واديرة ، فهو ينتهي الى مكان يعتبر على أيام محمد على قدیماً ومحافظاً ، لا الى ما تأسى وقتها من مؤسسات حديثة . وكان في ممارساته الكنيسة واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، انما يستوحى قدمه وسلفيته ورؤيه القديم المحافظ ويتأيد به . فكان امام الاقباط عند وفاته ان يختاروا بطريركاً جديداً ، وأن يقتنوا النظم الموضوعية لاجراء هذه العملية ، وأن يخوضوا في الأمرين معاً تزاماً بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين أبناء الحديث

من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسساته ، ومستوى رجال الاكتيروس أبناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن الناتس عشر ومؤسساته .

ظهر مرشحان لتنصيب النيابة البطريركية ، الانبا يوأنس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية وكيل الكرازة الرقسيه يرشحه رجال الدين ، والانبأ مكاريوس مطران اسيوط يرشحه انصار النهضة الاصلاحية (٣٥) . أما يوأنس فقد نشأ شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من أعمال البدارى بمعنيرية اسيوط ، وقيل انه في صباحه كان يرعى النوق والجمال فى دار من يدعى شنوده عباس ، ثم التحق بدیر البراموس بوادى النطرون فى السنة عينها التى نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا فى ١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير اراده رهبان الدير فيما يقال ، ثم رسم مطرانا للبحيرة فى ١٨٨٧ ثم انيفت اليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلًا للكرازة . وكان قريبا لكرلس يقاسمته شئونه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصوصه الشديدة للمجلس الملى ، وكان ثانى اثنين تقىا فى هذا النزاع فى ١٨٩٢ (٣٦) . وفي المرحلة الاخيرة من عهد كيرلس آلت اليه جل مقايد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الأديرة من المؤيدين له المرتبطين به ، مثل لوکاس مطران قنا وانناسيوس مطران بنى سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والاشمونين ومرقس اسقف دير انبا أنطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه اكبر الطارنة سنا ومقاما (٣٧) . وفي السنة الاخيرة من عهد كيرلس اثير ان ثمة من يرشحون يوأنس نائبًا بطريركيا ، فأثار ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يوأنس مسئولية ما يروننه من فساد عم وتبذيل الأموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريان جرجس رئيس اوزارة ووزير الداخلية عدى يكن عن صحة هذا الامر ، ولم تهدا الخواطر الا بعد ان نقى الوزير ان الحكومة تفك فى شيء كهذا او ان هيئة دينية ظلبت تعينه (٣٨) .

اما الانبا مكاريوس فلم ينشأ فى بيئه شعبية كيوأنس ، انما ولد فى ١٨٧٢ لعائمه شهيره بين القبط فى المحلة الكبرى . وهو على عكس يوأنس ايضا لم تقتصر دراسته على تعليم الأديرة ، بل حصل التعليمين الابتدائى والثانوى بمدرستى الفرير بالمحلاه وطنطا ، ثم التحق بدیر انبأ بشوى بوادى النطرون فى السادس عشرة من عمره ، وعيى قمصا فى ١٨٩٥ وقربه الانبا كيرلس الخامس فاتخذه كتابها لاسراره ، ثم رسم مطرانا لاسيوط فى ١٨٩٧ . ويعرف عنه فى حياته الدينية انه من انصار الاصلاح ، اعد تقريرا مطولا فى ١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشمامسة والقساوسة والأديرة ورهباتها واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الاوقاف ، وذلك فى الفترة التي تهمت فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الازهر . وفي ١٩٢٠ قدم للبطريرك

رسالة بالطالب الاصلاحية الملا شاركه في اعدادها الانبا توفيلس أسقف منفلوط . ومع نشاط «حركة الائحة» في ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بوقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطاباً مفتوحاً وجهه إلى المطرانة ينتقد فيه من يعارضون استعادة مجلس الملى اختصاصاته . وفي هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الاصلاح القبطي» بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعها في عواصم الاقاليم ، ودعت إلى الرجوع إلى لائحة ١٨٨٣ وإقامه نائب بطريركى يستند ببطريرك المسن ، وإلى أن يكون مكاريوس هو هذا النائب فى مواجهة يوانس مرشح الاكلىوس (٤٩) . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحاً لحزب الاصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريراً . على أنه يلاحظ أن مكاريوس كان مطران أسيوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطي في ١٩١١ ، فكان هو الداعي رسمياً إليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا المؤتمر ورصفه المؤتمر الإسلامي ، من ذكريات الشناق الطائفى السيئة ، رغب المسلمين والأقباط معافى تناصيها سيماء بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم المطران استئثار هذا الأمر ضده . ولكن قل من هذا السلاح أن لم يعرف مكاريوس في المؤتمر وبعد موعد مضاد للوحدة الوطنية ، وأن رئاسته له كانت أقرب إلى الرؤساء الشرفية فلم يدل فيه بذلو بذكر ، وأن الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت إلى حد أن بعضًا من أعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من أظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن أبرز أعضاء الوفد الشنادي بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الديني وبرضاء البطريرك أرضاء لجماهيره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطي المسلك فيما صنع (٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الأقباط طاقة من السخط الذي تراكم عشرات السنين ، حتى ليبدو للنظرية الخارجية أن انقساماً خطيراً كان ينهض كنيستهم (٤١) . شب الخلاف في أيام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر ، ولو لم تأت وفاة سعد زغلول في ٢٣ أغسطس لتكسر من حدته ولترده إلى حجمه المناسب في نطاق الخلافات والمشائل الأخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعاً إلى هذا الشعور بالحزن المزير لوفاة زعيم ثورتهم ، وإلى التريص لما عساه تأثر به الأيام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل أنه في أول أيام وفاة كيرلس فقد المطرانة والأساقفة اجتمعوا اختاروا فيه يوانس للنبوة البطريركية ، ولم يشـد عن قرارهم إلا مطراناً أسيوط ومنفلوط ، وذلـوا قرارهم بقوائم للتزكية طاف بها قوم على الجالسين في سرادق العزاء على كيرلس (٤٢) . صدرت النشورات باسم «مجمع المطرانة وأساقفة الأقباط الأثوذكس» ترشح وتزكي «حضره صاحب النيافة أخيـنا الحبيب الأنـبا يـوانـس» دينما ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وقد من هؤلاء إلى وزير الداخلية يقدمون إليه قرار المجمع المقدس الصادر رسمياً في ١٠ أغسطس بتـأيـد تعـين يـوانـس

نائباً (٤٣) . ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على أن اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الأكليرicos ، إنما يشاركون فيه «الاراخنة» أي الرؤساء والأعيان من الأقباط . وحتى لو ملك الأكليرicos هذا الأمر ، فإنه لا يكفي لمصدر القرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعاً ، إنما يتلزم أن ينزل قراره في مناخ عام من القبول ، وإن يكون على درجة ما من الاقناع حتى لا يستفز من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لابد ليؤنس أن يظهر المادنة للإصلاحيين ليجذب بعضهم أو ليبعثر جمعهم ، فان لم يستطع لسابق خبرتهم به فعله ولو ليتشنج بعض دعاويم عن الإصلاح فتهتز الخطوط الفاصلة ، فان لم ينفع ذلك فعلية أيضاً ان يفعل ولو ليقدم لمناصريه الفاظاً من لغة خصومهم تعينهم في المواجهة ، أو توشى مظهرهم . لذلك أعلن يؤنس في اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، انه يقدر المسئولية التي تلقى على عاتقه من يختاره الشعب ويقدر المطالب الإصلاحية المثارة ، وأنه يوافق على تنفيذ قانون المجلس إلى الجديد ، والقى بتصریحه هذا في جمع من أعيان القبط الوالين له منهم فوزي الطيعي وكامل عوض سعد الله ومخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من انشط الداعين له بين المدينين (٤٤) . ثم بدا الهجوم على مكاريوس مع تهدیده بالحرم ، اي الطرد من الكنيسة (٤٥) . ولكن يبدو أن الرجل كان أضبطة وأحفظ تقاليده كنيسته وأدرى بالفارق من أن يجيء في سجلوكه بما يمكن من اتخاذ هذا التهدید ، ولم يمكن حرمته على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فاشيع عن مكاريوس ما ظن أنه ينتقص من مكانته من حيث ادارته غير الصالحة للمدارس التابعة لأبروشيتة ، ومن حيث أن المذهب الاستقى للكنيسة الانجليزية انتشر بين الأقباط في عهد مطرانبيه مما يثبت سلبيته في مواجهة التيارات الخصيمه فضلاً عن رياسته للمؤتمر القبطي (٤٦) .

ويظهر واضحًا أن ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والأملين فيه ، وقد بلغ تأييد أبناء العام المستنير له مبلغاً بعيداً ، يذكره موقف هذا الرأي العام المخاصم المالكين زمام الكنيسة ، ويزكيه ما اشتهر عن يؤنس من كراهية للديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للإصلاح ، في وقت كان لفظاً الديمقراطية والإصلاح فيه من اعتد النغم ، وكانت كلمتى السر للدخول المدينة الفاضلة . وقد انهالت البيانات والبيانات من كل فج تؤيد مكاريوس ، واطردت الاجتماعات العامة تزيكه . كان من أظهر الميئات المؤيدة «مجتمع الإصلاح القبطي» بفروعه في الأقاليم ، وجمعية الترقيق القبطية التي احتضنت فكرة الإصلاح من نهايات القرن الماضي ، وجمعية الحياة القبطية بالاسكندرية وجمعية الأخلاص وغيرها ، وذلك فضلاً عن الإصلاحيين بالجلس إلى العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالجالسات المثلية الفرعية بالأقاليم . وكان للدكتور سوريان جرجس نشاط ظاهر في تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لأعيان القبط وترشيح المطران «الكافأته

وطهارته ومبادئه الاصلاحية المتمشية مع روح الشعب ..» ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية برأيه مؤيدا من مجتمع الاصلاح القبطي وغيره من الجمعيات . وتصاعد الحماس الى حد ان الكنائس نفسها اثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط ليؤانس ، وينسحب المصلون بعد ان أحسوا نوع دعاية من رجال الدين ليؤانس . عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائه شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتisksك عن يعارضها ولو كان من وجوه القوم كلويس فاتوسن ، ولو استلزم الاسكات رفع العصى في اهواه . وسافر فريق من الاصلاحيين الى سعد زغلول في «مسجد وصيف» يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة سعد ، لتنقل اهتمام الجميع في لحظة واحدة الى موضوع آخر ، والتسرّت الحلة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بنبرة اهدا نسبيا (٤٧) .

كان حاصل الصراع في مرحلته الاولى ، أن الفالبية من ذوى الاتر في الرأى العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وأفراد ذوى مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الاسماء من المدن والبنادق والرااكر .. وان صحيفة «مصر» مثلا التي كانت تحرص على ان تفسح في صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تتحاز اليه في جل مقالاتها الافتتاحية وفي مقالات تادرس شنودة المنقبادى صاحبها ، ولا يلحظ تحفظ لها فى تأييد الطران ، الا حلزها النسبي من تصاعد الخلاف الى ما يهدى الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حلز اهتم له بعض الكتاب فاقتصر تفاصيلها لهذا الخلاف المستقطب ان يرشح للنيابة البطريركية احد العلمانيين مثل يوسف سليمان او مرقس سمبلة او جرجس أنطون (٤٨) .

اما الاتجاه المؤيد ليؤانس فقد تركز في رجال الاكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة - وخاصة في الأقاليم - من للمطارنة تفوذ بينهم . وما يجب ملاحظته هنا ان التأييد الفعال هو التأييد الحاصل في اوساط الصفة القبطية في مجالات النفوذ الاجتماعي ، لأن المشاركة الجماهيرية في اختيار البطريرك لا تأتى من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، إنما مما يسمى بجماعة الناخبين «من تحددهم لائحة الانتخاب ومن يسمون «بالازاختة» . وهم أساسا المهنيين او من هم على درجة ما من الشراء السادس ، وفي هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثيرا ليؤانس ، ولا يكاد يظهر ان قلة من هؤلاء انحازت ليؤانس في غالبيتها الا فئة الاكليروس . أما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس ، فيمكن ان يذكر منهم على قلتهم ، راغب استناده وهو من رجال الوقف المرموقين ، اذ أعلن تأييده ليؤانس بعد ما صرخ بأنه يوافق على مطالب الاصلاح وارسل اليه برقية تأييده له ، وقليني فهمى ولويس فاتوسن ، كما ايده فوزى الطبيعى وغيره من سبقت الاشارة اليهم ، وكان من أهم مؤيدي ليؤانس توفيق

دوس الذى قام بدور هام في هذا الشأن (٤٩) . لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس في وقت إعادة اختصاصات المجلس الملى إليه وارتفاع موجة الاصلاحين ضد يؤانس وانصاره ، ذلك ظهر في البداية أن يؤانس صاحب الكفة المرجوحة . ولكن من يعرف أن المسيطر على البنية التنظيمية في آية مؤسسة هو الكاسب فيها ، مادام يتمتع بتأييد رجالها ومادامت تلك المؤسسة قائمة ونشطة لأي تهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك أن يؤانس رغم خفة موازنه العامة كان على العكس هو صاحب القدح المعلى . ان يؤانس رغم أن قسماً كبيراً من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عملياً على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحي على الآخرين وبما لازال تقبض عليه من شؤون المال والإدارة . وقرارات الكنيسة مهما صادفت من معارضة خارجية فهي صاحبة القرار المسكونة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضه ضدتها منتظمه ، فان هذه المعارضه التي تأتى من خارجها لا تمثل سلطة اصدار القرار ذى الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضه الا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلاتصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الاكليروس مع يؤانس لا ارتباطاً به وإنقاضاً بمسلكه فقط ، ولكن رفضاً للاتجاه الآخر الذي يرمي الى تصفية الجانب «الدنيوي» من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتزدد رجال الدين في أن يتماسكوا حول كبرتهم . ولم يجد مكاريوس تأييداً له داخل الكنيسة الا من أفراد معدودين يمكن اهمال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يائمه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، وكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لاتتائى فحسب من كونه معزولاً بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التي دشّن لوياستها قد استقطبت ضده بحيث صار لا يصلح لها ولا يصلح له ؛ ولم يكن ثمة خيار الا أن يقتصر انصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيساً لها فحسب ولكن ليعيد صياغتها كلها صياغة أخرى ولغير من طاقها بما يتفق مع موقفه ، وهذا أمر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .

\* \* \*

نشط رجال الكنيسة في تغيير الوضاع لصالحهم ولو من حيث الظاهر . وكان المجلس الملى العام القديم وال المجالس الفرعية القديمة لازال قائمة لم تجر الانتخابات بعد بتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضم من الرياسة وثلاث العضوية لرجال الدين فضلاً عن يناصروفهم من الاعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر أغسطس حتى تدافع المظارنة بحكم رئاستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعوا مجلسه للجتماع ، وانعقدت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدن لهم من الاعضاء وفي غيبة الكثير من المعارضين لهم ؛ وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يؤانس للنيابة . صدر أول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة ابروشية يؤانس (١١ أغسطس) ،

تم مجلس طنطا (١٨ أغسطس) ثم مجلس مفاغه (٢٦ أغسطس) ثم شبين الكوم (٢٧ أغسطس) فالمنيا (٢٩ أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم (٣٠ أغسطس) فالاسكندرية (أول سبتمبر) فاسنا (٢ سبتمبر) فالفيوم والبلينا (٥ سبتمبر) . وقد بدأت الحركة من المجالس الفرعية حيث لا يترکز الانتباھ العام ، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره ، إنما جمعت أولا ثم أعلنت معا (٥٠) . فلما فطن الاصلاحيون للامر هاجموا تلك القرارات ووصموها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون الجديد ، ولأن القرارات صدرت في غيبة الكثير من اعضاء المجالس وكان المطارنة والأساقفة هم من أوغز بها (٥١) . واصدرت جمعية التوفيق في ٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجوب أن تشكل المجالس المالية حسب القانون الجديد أولا والا يترك ترشيح النائب البطريركي للمجالس الحالية (٥٢) . ولكن هذه المعارضه لم توق رجل الدين ، إنما بدعوا تنفيذ الخطوه الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس الملى العام . وكان المجلس قد انعقد في ٤ أكتوبر وانعقدت جمعيته العمومية في اليوم التالي للبعث في الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الاوقاف القبطية (الائحة) وللنظر في مسألة تعيين النائب البطريركي ، ثم وجهت الدعوه لعقده في ١٧ أكتوبر للنظر في هذا الأمر الاخير وحده وليس بغير امر الملكى بتعيين النائب ، فقوبلت الدعوه باحتجاجات عاليه من انصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع في اعناق اعضاء المجلس الملى مسئولية ما يسفر عنه قرارهم من التقسيم الأقباط ومن مخاطره يستقبل الطائفه ، ومستحفهم الا يستثروا بأمر خطير كهذا ، فليس اعضاء المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الائمه ، ولا يصح لعدد كهذا أن يتخذ قرارا يهدى الطائفه كلها سيفا وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة (٥٣) . فلما حل يوم الاجتماع ووجه الاعضاء بتحجيم جماهيري في يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضه ليوانس ، فاضطرب الاعضاء الى تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر للدراسة الامر ، واوكلوا الامر الى كامل صدقى وكامل ابراهيم (٥٤) (المستشار الذى تشارك فى اصدار الحكم المعروف بتبرئة احمد ماهر والتقراشى ) للدراسة . وكان العضوان من غير انصار يوانس .

ادرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تقاد تفلت من ايديهم رغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبوه من تأييد جماهيري . فعدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الأساسى فورا وهو انتخاب البطريرك . نادى بذلك تادرس شنوده المنقادى ، ووجهت اللجنة العامة لترشيع البطريرك خطابا مفتوحا الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار انتخاب البطريرك راسا لأن الطائفه القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب ولأن خصوم الكنيسة بنتظرون تفرق شعبها(٥٥) . وكتب جرجس فيلوثاوس

عرض يلضم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعين نائب بطريركي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا عن ممارسة وظيفته، أما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات رأسا. وذهب تادرس المتقدادى وأخرون ان عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة الكنيسة الجبشية بالاسراع فى نصيб البطريرك ليتمكن من رسمة قسوس لها ، وذكروا لرئيس الوزراء ان النزاع بين الاقباط لن ينتهى الا باجراء الانتخابات النهائية . وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف ( ٥٦ ) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ، وبدا الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته ..

وفي هذا الوقت عرض الياس عوض على يوحنا فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فلما الى منزله كل من يوسف سليمان وفوزى الطبيعى ونخلة الطبيعى وتوفيق دوس ( من الوزراء السابقين ) وبشري حنا وفهمى ويصالا وفخرى عبد النور ورافب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله ويسى اندراؤس وصليب سامي وسيد اروس بشارة ومخائيل توما ووعبة مينا وفليب مجدى وتادرس المتقدادى وأعضاء المجلس الملى العام ، وقدر المجتمعون في ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الاديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملى ولاحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزى الطبيعى ، وعضواها الاخيران هدان من غلاة الشاييعين ليوحنا . وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعين نائب بطريركي ، بشرط ان يكون يوحنا هو رئيس كل من لجنتى انتخاب البطريرك والمجلس الملى ، وأن تكون له ادارة الشئون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله ( ٥٧ ) . وكان هذا الذى توصلت اليه اللجنة يجعل يوحنا يمارس كل وظائف النائب البطريركى بغير ان يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المتابة تمهدأ صالحا لاختيار يوحنا . وفي هذا المناخ انعقد المجلس الملى العام في ١٤ نوفمبر ، وقد تشكيل لجنة منه لتضع مع يوحنا نظام انتخابات البطريرك الجديد فى مدى شهرين ، وأن تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملى ونائبة من غير هؤلاء للبحث عن الاشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان اهم قرارات المجلس في اطار النزاع القائم هو ان يمهد الى يوحنا القيام بالشئون البطريركية لمدة ثلاثة اشهر ( ٥٨ ) . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الاشارة اليها لقرار المجلس الملى الذى توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التبرير الرسمى لتعيين يوحنا نائبا بطريركيا . وأثار ذلك - ككل خطوة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطعن بطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وفد من أنصار

الاصلاح ثروت باشا مطالبين الا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملى ، وإن رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة ، فاکد لهم أن الحكومة يهمها التعميل بانتخاب البطريرك ولا ترى وجها لتعضيد انتخاب نائب عنه (٥٩) . على أن رجال الدين استمروا في طريقهم ، كانت كل خطوة اتخاذوها تقترب بهم من هدفهم ، واشتدى عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملى ، وعدلوا عن مناورتهم مع اللجنة الثالثة – التنازل عن اسم النائب البطريركي والاحتفاظ بوظائفه – إلى الاحتفاظ به اسمها ووظائفه ، وكشف يوانس موقعه الصريح من لائحة المجلس الملى وأعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون الجديد وإعادة اختصاصات المجلس الملى الكاملة إليه ، ولم يعبأ بالاحتتجاجات التي ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكتندرية يستنكرون موقفه ، طلب إلى البوليس أن يحاصرهم ويفرض جمعهم ، ولما بدا المجلس الملى يراجع موقفه السابق بضغط من الرأى العام وبضغط من أنصار الاصلاح من أعضائه ، طلب يوانس من المطارنة أعضاء المجلس أن يستقيلوا من عضويته وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع آخر للمجلس في غيبة تلك أعضائه طبقاً للقانون (٦٠) . لقد ظفر يوانس ورجال الدين من المجلس بطلبهم فلم يعودوا في حاجة إليه وأصبح انعدامه باستقالة تلك أعضائه خير من بقائه واحتمال عدوله عن قراره .. وقد قدم المطارنة أعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم يجد في ذلك تحريض الاصلاحيين للحكومة ضد يوانس ومطالبتهم بنفيه كما حدث في ١٨٩٢ باعتباره رجلاً يحارب البرلمان الذي أعاد لائحة ١٨٨٣ ويعارب الحكومة التي لم تعينه نائباً بطريركياً (٦١) .

وقد أدى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، إلى أن بعض أنصار الاصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضاً على الخروج عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال إلى اجتماع كبير يعقد في فندق الكونتنental في ١٦ ديسمبر ( ذات الفندق الذي شاهد اجتماع البرلمان الوفدى المنحل في ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زبور اجتماعه في مقره الرسمي وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زبور واستقالتها ) ؛ فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من أعلام القبط ووجوههم ، منهم ثمانية من أعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين والسابقين وأعداد أخرى من الأطباء والسيادلة والمهندسين ورجال العلم والجمعيات القبطية الموظفين ، ومن الأقاليم عن الإسكندرية وبور سعيد وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرهم . والقى الدكتور سوريال خطاباً دعا في نهايته إلى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية ، وقدم اسم القمص يوحنا سلامة مرشحاً للمنصب ؛ ثم ألقى نسيم جرجس رئيس جمعية الاصلاح خطاباً تاريخياً عن الكنيسة دعا في نهايته إلى انتخاب القمص المذكور ، ثم تكلم إبراهيم لوقا ( وبيدو أنه هو من نظم الاجتماع وأعد له ) ، فجاء انتخاب

يوحنا وتكلم آخرؤن . تم طرح على المجتمعين قراراً بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غالبية الحاضرين ، وأرسل القرار إلى وزير الداخلية في ١٨ ديسمبر مع المطابقة باستصدار الامر الملكي بتعيين المذكور بطريركا . على أنه يظہر ان هذا الفرار قد اتخد في عجلة من الامر ، اذ فوجيء تشير من مخضوراً الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك في هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عدد منهم ان هذا المسلك مما لامته الاوضاع العامة ولا اوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة في كلّيّهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك « أهلی » وبين بطريرك سیتم انتخابه بالطريق الرسمی . وطلب البعض تأجيل الفرار و منهم حبيب المصري ، ولويس فانوس الذي قوّط ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفداً اسيوط وبني سويف ، وخرج منه بشري حتّى وجورجي خياط غاضبين قائلين ان الدعوة وجهت للنظر في « ترشيح » من يصلح للبطريرکية ، ولم توجه « الانتخاب » البطريرك رأساً . لذلك لم يستطع هذا القرار المتعجل أن يظفر بتأييد كبير من الرأي العام القبطي (١١) .

وفي الوقت الذي كان ينعقد فيه اجتماع الكونفنتال ، كان الملك فؤاد يوقع أمراً ملكياً صدر في ١٦ ديسمبر بتعيين « الانبا يوانس مطران البحيرة والمنوفية وكيل الكرازة المرقسية قائممقام البطريرك للاقاط الارثوذكس لمدة ستة أشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد ، ويقوم الانبا المشار إليه بادارة شئون البطريرکية بحسب التوانين والتقواعد الكنسية ». وجاء بدبياجة القرار تبريراً لصدوره انه تنبغي المبادرة لانتخاب خلف لكريلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وأنه من الضروري ليتم انتخاب البطريرك جسب هذا النظام أن يعين من يقوم بادارة شئون البطريرکية ، وإن اختيار يوانس قد تم بناء على طلب الكهنة والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء .. وتواتى بعد ذلك صدور ثلاثة أوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليوانس شهرين آخر ، كان آخر تلك القرارات في ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقى يوانس نحو عام كامل في هذا المنصب (١٢) . وقد قبيل الامر الملكي بالاستياء الشوب بالوجود ، اذ وجد معارضو يوانس انفسهم وجهاً لوجه أمام الارادة الملكية التي شاركت في ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المساعي بالاسراع في انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يوانس (١٣) . ثم يصدر الامر الملكي على تقدير تلك المساعي . وجّه الدكتور سوريان مسؤولاً الى وزير الداخلية بمجلس الشبوخ عن تعيين يوانس قائم مقاماً في الوقت الذي يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الى في ٢٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائممقام ، وذكر أن مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركي ، فرد عليه الوزير ردًا مبتسراً مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائممقام

الجمعية ، فلم يرض سوريان عن هذه الاجابة وحول سؤاله الى استجواب . ولكن الاستجواب اجل مراراً ثم انتهى الى التأجيل لاجل غير مسمى (٦٤) . واذا كان تيار الاصلاح قد حافت به الهزيمة في هذه المرحلة الاولى ، فقد لزمه ان يعتضم بوحدة الكنيسة مع الاعداد الجولة الثانية ، وهي اعداد النظام الذى يتم ترشيحه البطيريك وانتخابه وفقاً له ، ثم انتخاب البطيريك الجديد . كان المفروض ان تعد لائحة الترشيح والانتخاب في هذه الظروف - وكان اعدادها في مناخ « معركة انتخابية » من شأنه ان يجعلها هي نفسها مجالاً من مجالات الصراع الانتخابي ، فلا تصبح اللائحة حاكمة وضابطة للحركة الانتخابية ، انما تصبح محكومة بهذه الحركة . وان كل اتجاه يؤيد مرشحاً ما يهمه ان تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد منافسيه . وذلك مما ينقص من كمال النظرة الموضوعية في وضعها . واذا كان مما قد يغضب وضع هذه اللائحة انها تستمد بعض احكامها من التقاليد الكنسية القديمة ، فان الذى يحدث عادة عند استقراء الاعراف القديمة وقوانين السلف ، ان يختار كل فريق من احداث الماضي ومآثراته وسابقه ما يؤيد موقفه ، او بالأقل يستتبع من تلك الاحداث الدلالات التى تؤيد اهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والاعراف وطرائق السلف ومناهجهم . وكان اول ما اثير في هذا الجدل « القانوني » ، ان حرص الاتجاه المؤيد ليوانس على ان يؤكد احقيته في النياية على اساس انه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب ( وكيل الكرازة ) ، فكشف الاتجاه الآخر ان هذا القب ناقص ، واصله ان - البطيريك هو مطران كنيسة الاسكندرية فلما اتقل مقره الرئيسي الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت العادة ان يعين وكيلاً عنه في مطرانية الاسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على كتبة واحدة ، فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ، والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تسحب على المركز العام للبطيريك . وقيل ان يوانس أسقط عبارة « في الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا المعنى الخاص ولضيق على نفسه صفة النياية من الكرازة كلها . وطال النقاش في هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يوانس قائماماً (٦٥) .

والنقطة الثانية التي ثار حولها الجدل ، ما قيل من ان تقاليد الكنيسة القبطية تحظر على المطرانة ان ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطيريك الا من الرهبان الخارجيين عن سلك الاكليرicos ، وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين اذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط ان يكون من المطرانة . ومن جهة ثانية قيل ان صاحب الحق في الاختيار هو « الشعب » فلا يجب ان يتدخل رجال الدين . وأن من رأوا عدم جواز تعين نائب بطيريكى مادام كرسى البطيريكية خالياً ، طالبوا يوانس ومكاريوس معاً بالتنحي لانهما مطرانان (٦٦) . وبمحى حبيب المصرى ان لم يشد فرد من فكرة قصر الترشيح للبطيريكية على الرهبان دون المطرانة (٦٧) . ويبدو ان انصار

يؤانس لم يستطيعوا في البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم رأوا ان المشكلة تشور في ترشيح البطريرك ، ولا تشور بالمستوى ذاته في تعين القائممقام البطريركي ، ومن هنا كان حرصهم على تعين القائممقام وعدم انتخاب البطريرك مباشرة ، ومن هنا كان عدول انصار الاصلاح عن فكرة تقديم مكاريوس منافسا لـ يؤانس في منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكئبى القديم الذى لم يستطع هو ولا المطارنة أن يقاوموه في البداية ، ويكون هنا سبب من أسباب العجلة التى لازمت الاصلاحين وأملت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما ادركوا خطورة المساعى المبنولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل أن المجتمع الاكليريكى المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة كيرلس الخامس ، ولم يكن في مقدور اعضائه جمعه قبل أن يعين له من يرأسه ، ويظهر أن تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات المجتمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة أن يفكروا في تدليل العقبة القانونية التى تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجتمع عدة اجتماعات وتداول في عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريانى فى رسالة وجهها إلى يؤانس فى الصحف ، واعتبر فيما اجتماع المجتمع باطلًا لأن الشعب لا يشترك فيه ولا أنه يعقد بصفة سرية ، واعنى أن من أعضاء المجتمع من يفتقدون صفة الأسقفيه « اذا ثبتت دسانتهم بطريق الرشوة وفيهم من ثبت عليه شهادة الزور في المحاكم رسميًا .. » وذكر أن من شأن القرارات التي يتخذها المجتمع أن تجر إلى سلسلة من الشقاق والترافق بالحرومات مما يهدى الكنيسة ، وذكر أن رهبان كل من دير آنبا بولا ودير آنبا أنطونيوس أوقعوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم الا عدول المجتمع بما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملى وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع باجراء الانتخابات (٦٨) . كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجتمع من تنظيم جديد للرهبنة يؤيد من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذى تم وضعه من غير أن تشترك فيه مجتمع الرهبان ، وما لبث هذه الحركة أن كسبت تأييدا واسعا روى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان ، خاصة بعد أن انضم إلى تلك الحركة رهبان الدين المحرق أيضا ، وذكر هؤلاء أنه لا يجوز اصدار أي قانون كنى إلا بعد توقيع البطريرك ولا تجوز رئاسة القائممقام (٦٩) .

سار المجتمع في طريقه قدما ، يكتفى ردا على الهجوم الحاصل بالقول أنه هجوم يسىء إلى الطائفة كلها لأنه يهدى رياستها ويعوق تنظيمها (٧٠) . ويرکز همه في رصف القنوات المقضية به إلى طلبته . واتخذ خطوطه الخامسة عندما انعقد برئاسة يؤانس في ١٨ يوليه ١٩٢٨ ، فاقترب الأنبا يوسف مطران جرجا أن يتخد قرارا يمكن المطارنة والأساقفة من توقيع منصب البطريركية :

فأصدر المجمع قرارا من شقين ، أولهما أثبتات أن القوانين الكنيسة وتقاليده الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران أو الأسقف إلى درجة البطريركية ، وثانيهما أنه صدورا عن هذه الإجازة ، فان المجمع يقرر وجوب العمل دائماً بعدها ترقية أحد المطارنة أو الأساقفة إلى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي (٧١) . وبهذا لم يشا المجمع أن يزيل من أيام يؤانس العقبات ، بل شاء أن يحصر الترشيح في المطارنة والأساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل في تياريين فقط ، يرى أحدهما حصر الترشيح في الرهبان وحدهم فان لم يصلح منهم واحد رشح علماني ، ويرى الآخر حصر الترشيح في الرهبان فان لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد انشأ المجمع بقراره هذا تيارا ثالثا يحصر الترشيح كله في ملك الالكيروس (٧٢) . وقد أكمل المجمع هذه القاعدة الكنيسة بقاعدة أخرى تنظيمية ( ضمنها المشروع الذي أهدى للائحة الانتخاب ) تجعل الجميع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وأن يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . وأثار ذلك كله كالعادة موجة من الاعتراضات .

والنقطة الثالثة التي ثار حولها الجدل ، إن مشروع لائحة الانتخاب التي أعدها المجمع ، تضمنت حكما يشترط في المرشح لمنصب البطريركية فيما يشترط أن يكون « راهبا بتولا » أي لم يسبق له الزواج . وإذا كان من شأن هذا الشرط أن ينسد به طريق الترشيح أمام القuncio يوحنا سلامة الذي عرف سابقاً زواجه وهو شاب قبل أن يترهب ، فقد أشرع رجال الاصلاح أقلامهم معارضين لهذا الشرط ، وقيل إن قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب النببادي يقول انه اذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخد القبط بطاركتهم في القرون الاربعة الاولى قبل ان ينشأ نظام الزهبة ، وإذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق ان وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلواتوس يقول ان البطريرك الواحد والستين بينما الثاني في القرن العاشر الميلادي كان متزوجا . واستمرت المساجلة في هذا الشأن امدا طويلاً وكثرت الأحاديث والمقالات التي تفنن هذا الشرط والتي ثبته ، وأصلح عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة مثل جمعية الاخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد ثبتت الجمعية الأخيرة موقفاً جديداً حاصله ان البطريرك يجب ان يكون كاملاً بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة او عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلي أن المطارنة اصرروا على موقفهم في مواجهة هذا الجدل ، وقيل انهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقى في الوظائف الكهنوتية كلها (٧٣) .

لقد أعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ ماويس ١٩٢٨ (٧٤) : وقد تأثرت الاخبار القليلة عن المشروع ولكتبه بقى منطوباً لم

يعلن . وكان المعرض أن يعد المجمع مشروعًا ، وان يعد المجلس الملي مشروعًا آخر ، وأن يعرض الاثنين على الحكومة لسلام بينهما ولتصل إلى صيغة مستتر كه ترضى عنها القيستان . لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى بعد المجلس الملي شبيهة . ولكن المجلس الذي تم انتخابه في ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته إلى الوزارة في ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكي إلا في مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من الالاحاج والاستعجال ، حتى ان الدكتور سوريان قد قدم في ١٩ مارس سؤالاً بمجلس الشيوخ الى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة ، وأبدى تخوفه أن يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة الى الحكومة وتستجيب له ، قبل أن يتسلى للمجلس الملي الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضه الشعب ليؤنس و عدم ثقته فيه لأنه « لا يمكن أن يعدل عن ميزوله الرجعية التي حاربه ( حارب يؤنس الشعب ) بها مدة نصف قرن » وان الانبا يؤنس يجري اجتماعات سرية بزمائه لاصدار قرارات عرفية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بالاعتماد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذي يتمدد به المجلس الملي . وأجل السؤال أسبوعاً فاسبوعين ثم رد عليه الوزير واعداً ان يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملي ، ولكنه رفض التزام الحكومة بالمشروع الذي سيعده المجلس « لأنها لا تعرف ماذا سيعده » (٧٥) . وإذا كان المجمع قد استحسن في البداية ارجاء تقديم مشروعه حتى يتبنّى موقف المجلس الملي ، فقد عدل عن الارجاء بعد أن شكل المجلس ، فقدمه الانبا يؤنس والانبا لوكانس في ١٢ يونيو . وبادر المجلس الملي من جهته فور تشكيله إلى إعداد مشروعه الذي قتنه سباباً جشى (٧٦) ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع ب أيام ، فأسقط « البطلة » من شروط الترشيح ، واجاز ترشيح علماني من غير رجال الدين للبطرييركية اذا لم تتوافر في الرهبان الموجودين شروط الصلاحية (٧٧) ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مأخذ كل حكم تبناء من المراجع الكنسية وخاصة « المجموع الصفوى » ، واقتراح أن تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلا يستبد المجمع بالأمر وحده ..

احالت الحكومة المشروعين الى قسم قضايا الحكومة الذي يرأسه عبد الحميد بدوى ، فاستبط القسم منها مشروعًا واحدًا أبلغ للجهتين لسماع ملاحظاتها وقد استبعد مشروع الحكومة كل ما يتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبة ، على أساس ان تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والإجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز في الانتخابات وطريقة الانتخاب ، أما غير ذلك فيترك للتقالييد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الملي هذا النظر « لأنه أكثر انطباقاً مع كرامة القبط » . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لطائب الجمع وأكثر ميلاً نحوها ، إذ قصر حق الانتخاب بالنائب البطرييركي على المطارنة والأساقفة ، وأذ مكن للجنة الترشيح من

السلطات ما يخشى معه من التحكم ، واد جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجمع واحد من التأثير الفعال في نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك النواحي الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملي (٧٧) . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التي خلفت وزارة النحاس في ٢٥ يونيو بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية في اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، وأثر ذلك برجحان كفة المجتمع في هذا النزاع الطائفى وبمobil المجلس الملى الى الملائنة ، وقد سبقت الاشارة الى خشية المجلس الفاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلًا . ويبدو ان هذا الوضع قد انعكس في مشروع لائحة الحكومة . وانه انعكس في موقف المجتمع تشددا وتصلا . كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة وأنه «في تأييد دولته للإقطاع في مطالبه الإصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المهدب الرأقي بينهم ، لأن الأقباط الذين جاهدوا عقوداً شديدة من السنين في سبيل الإصلاح يقدرون الآن ما يفعل لتتوسيع هذا الصراع» (٧٨) . ولخص حبيب المصري الموقف كله قائلاً «طرأت ظروف خاصة لا محل للكلام منها هنا ، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (الانتخابات) ... وطوى المشروع الاصلي مؤقتاً» (٧٩) .

### ★★★

والحاصل أن الاصلاحيين من اعضاء المجلس الملى ، وجدوا انفسهم بعد تشكيل المجلس وجهاً اوجه امام خصمهم العميد يتولى رياستهم بحكم منصبه الدينى ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد اشيع ان يؤانس يفكر في منع الدكتور سوريان من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وأن سوريان سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس مالت أن استرد توازنه واتخذه يوسف سليمان وكيل له وشكل لجانه الأربع الخاصة بالمدارس والكنائس والأوقاف والأديرة ، وفرر الاجتماع يوميا حتى ينتهي من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التي انهما في ١٢ يونيو (٨٠) . وما بذلت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى ما يقوى نفوذ الملك ، وفي هذا كان اجتماع المجتمع المقدس في ١٨ يوليه الذي قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة ، الامر الذي استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطاباً الى محمد محمود رئيس الوزراء الجديدة يتبه فيه الى مخالفته هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعوا عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرخ الامران الملاكيان اللذان صلرا بتعيين يؤانس قائمقاً ومد مدته (٨١) . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركاً بوضع اليدى عليه في شهر اغسطس مما اثار موجة من الاحتجاجات ، وما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما في هذا المسلك من تحد لسلطتها . وترافق المطارنة قلم تم رسامة يؤانس (٨٢) .

وفي الوقت ذاته ارتفع التزاع من جديد حول الاشراف على الاوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريرك والاوقاف ، وتشعبت الدروب بين هذين الامررين ، رأى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لأنها ذات الاولوية والأهمية ، ورأى البعض البعض التركيز على مسألة الاوقاف . وأرسل المجلس الملى إلى رئيس الوزارة ثانية يخبره أن اختيار يوانس قائماما كان بناء على وعد قطعه على نفسه يلا يعرقل اصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩٢٧ لسنة ١٩٢٧ ، وأن يوانس الذي سبق أن طلب الى ديري العذراء وانيا بشوى (المشحونة او قافها بنظراته) الاذعان لهذا القانون ، عاد وتكل عن وعده وبدأ يحضر رهبان الاديرة على معارضته تسلیم الاوقاف للمجلس ، وعين نظارا جددا لبعض الاوقاف الشائفة مستلبا سلطة المجلس الملى ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات المطارنة والاساقفة ليضع الحكومة أمام الامر الواقع تعيته بطريركا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يوانس ، وصاحب ذلك صدور بيانات تأييد مطلولة للمجلس الملى (٨٢) ، وأثار يوانس من جهةه العقبات في وجه مشروع لائحة الانتخاب الذي اعدته الحكومة في مقابلة له مع عبد الحميد بدوى ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرین حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقى هو ورؤساء الاديرة مصرین على عدم تسلیم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير في انشاء ادارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يرأسها مدير قبطي مستعينا بمجلس استشاري من اربعة من العلمانيين وأربعة من رجال الاكاديموس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكي لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برياسة البطريرك وخمسة من العلمانيين ، وهو المشروع الذي اقترحه نخله المطيعى وزير الزراعة في وزارة محمد محمود (٨٥) . ثم طرح على المجلس الملى اقتراح انشاء لجنة اوقاف الاديرة التي سبقت الاشارة اليها ، وكان توفيق دوس محامي البطريركية يحضر تلك الاجتماعات ، وانقسم المجلس بين من يدعوا للملائنة خشية الفاء الحكومية للقانون ١٩٢٧ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصررون على "المخاشنة" ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه ، كان منهم نحلة تادرس وسوريا جرجس وكامل بولس هنا وسابا جبى ويس مجى ولبيب سعد (٨٦) .

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضوح ان الامر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه الاستعمال يتعلق برقبة الكنيسة الجبائية رسامة مطارنة لها الامر الذى يحتم الاسراع في تنصيب البطريرك . وإذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يحدث احدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع اي طرف من عرقلة مشروع الطرف الآخر ، فقد وجد فيه الان - وخاصة بعد ضعف المجلس الملى - مجرد قوى للابراج باتخاذ الخطوة الأخيرة التي يطلب بها يوانس على كرسى الرياسة . واعد

توفيق دوس مشروعًا سريًّا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في أول ديسمبر ١٩٢٨ .. وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطريرك وان تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة (٤٤ شخصا) ، وأعضاء المجلس الملى وبرابه (٤٤ شخصا) ، وأعيان من الطائفة حددوا باسمائهم منهم وزراء سابقون وأعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبي توفيق دوس وقليني فهمي ونخلة الطيعي وفوزي الطيعي ومرقس حنا ومرقس سميك وجورجى ويصا وجورجى خياط ومراد وهبة وصلب سامي ووهيب دوس . وحدد ٧ ديسمبر موعدا لإجراء الانتخابات (٨٧) .

وينشر هذا الامر الملكي تيقن الجميع من ختمية الانتخاب يؤانس ، لكن جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليوأنس وفيهم كثيرون من سبق أن أعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . وتأثر ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذي أوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تمشد قوة كبيرة من البوليس أمام دار البطريركية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابي ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يؤانس بأغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على ٩ اصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطونى على صوتين وبطرس مطران اخيم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات نالت في جو من التوتر ، وأن سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الامر الملكي بتعيين يؤانس بطريركًا للأقباط الارثوذكس في ٩ ديسمبر (٨٨) .

## ★★★

جرت الانتخابات للبطريركية بين خمسة مرشحين ، يؤانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الالكيركية ، والقمح حنا الانطونى رئيس دير ابنا انطونيوس ، وبطرس مطران اخيم ، وقيل ان الراحل عبد الملك المنقولوى وكيل دير ابنا انطونيوس كان مرشحا وأيده مجتمع رهبان كل من ديره ودير ابنا بولا ولكنه توفي في يوليه ١٩٢٨ (٨٩) . ويشير ان لم يكن ل Hanna Antunonyi ولا بطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس رغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الالكيركية ، ورغم كونه من انشط الدعاة والمنظرين لإنشاء مدارس الاحد ومصدر صحيحة « الكرمة » ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس في هذا الوقت المبكر قد صار قطبا ينبع حوله اتجاهات المتنازعة . ويشير انه هو ذاته كان زاهدا في الترشيح لا يتوجه له ، وصرح غير مرة انه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو « الا يكلف احد نفسه مؤونة السعي من اجلني في هذا السبيل » ، وانه لسعيد بأن وقفت نفسي على خدمة المدرسة الالكيركية ، وقد اثير اسمه في اجتماع الكونتنتال وعرض امر عزوفه عن الترشيح . ولكنه بقى مرشحا زعنريا لأصرار «لجنة تزكية البطريرك» على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد

محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس ، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الاصلاح من يعترضون على يوحنا سلامة (٩٠) .

استقطب الترشيح اذا في يؤانس عن الاكليروس ويوحنا سلامة عن الاصالحين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفا مشهرا مثل مكاريوس تفرضه شخصيته ومواصفاته السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين ، انما كان محدود الشهرة نسبيا تلتف حوله حلقة من الانصار النشطين ، وكانت هي من قدمته على انه ممثل الاصلاح ونجحت في ان تكتب له تأييد التيار الاصلاحي كله .. وينتهر من مطالعه شواهد هذه الفترة ان قدرها كبيرا من التأييد الذي ظهر به يوحنا انما جاء معارضة يؤانس اكثر من مجتبه عن المعرفة الواقعة التيقنة بيوحنا . ولد يوحنا - سيف سلامة - بمدينة جرجا لاب قمص يراس كهنة البندر ، ولاسرة دينية فيها قسيسان من اعمامه وقسسين من اخوته . وفي ١٨٩٥ تلتمد بالمدرسة الاكليوكية ، وهي السنة نفسها التي اشرف فيها تادرس المتقن على المدرسة بتوصية من بطرس غالى ، والتي انشأ فيها المتقن صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التي توفيت بعد عامين ، فاتتحق بسلك الرهبنة في الدير المحرق . تم عينه يؤانس اساقفا الدير حيث بقي عشرين سنة الف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيلا لـ الطرانة الخرطوم وبقي فيها حتى كان ترشيحه للبطريركية . وقيل ان كيرلس الخامس رفض مرارا تعينه مطرانا للجيزة والفيوم لسابقة زواجه التي افقدته شرط البطولة ، وقيل ان له ابنة متزوجة (١١) . وكان هذا الامر هو ما استغل لتشكيك في صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية (١٢) . مما سلفت الاشارة اليه .

على ان اهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقلاً باسماء «قبطي حر صميم» يهاجم يوحنا من زاوية أنه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية الانجليزية (١٣) . وكتب المتقن عن «المشكلة القبطية .. وتدخل المندوب السامي» فاشار الى ما يشاع من ان اللورد لويد المندوب السامي البريطاني يؤيد الاصالحين ، وحاول الكاتب ان ينفي هذا الزعم (١٤) . وحتى ان الكنيسة الأسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعين يوحنا على كرسى أسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس ان تتدخل سلطة أجنبية في ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية (١٥) . والثابت ان القمص ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة كان من غلة المشائعين ليوحنا ; واذا كان سوريان جرجس هو الداعي لـ كونفر الكوتنتال ، فال واضح ان كان لوقا المنظم الرئيسي للجتماع وان غالبية المدعوين كانوا من، انصاره (١٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الى في ١٩٣٩ (بعد انتخابات يؤانس باكثر من عشر سنوات) اكتشف علينا قسم من العلاقات المكونة لوقف ابراهيم لوقا . ذلك

ان الكنيسة الاسقفية – شأنها شأن الكنائس الغربية الأخرى – اطرد سعيماً منتد عهد كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، الى ضم الكنيسة القبطية لها أو النفوذ إليها ، وأزدادت سعيماً على عهد كروم ، وصادرت مقاومة البطاركة المتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الاسقفية اهتماماً إلى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم في البداية باسيلي بطرس الذي عين في ١٩٠٦ ضابطاً بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرس الدين بالقسم الناتواني منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبي التبشير الاسقفي فقرباً باسيلي بطرس اليهما لمساعدتها على الاتصال بالطلبة الاقباط وعلى إنشاء جمعية أصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهاية الطلبة المصريين في ١٩٠٨ . وسافر باسيلي إلى لندن في ١٩١٠ وعاد نشيطاً في دعوته رغم تحذير كثير من القبط له ، ثم نقل ونقل جمعيته من مقى حمبة الشبان المسيحيين إلى منفى مستقل صار مرکزاً للوعظ والتعليم البروتستانتي . وكانت خطة جاردنر لا أن يجلب إلى دعوته أفراداً من القبط يتركون كنيستهم إليه ، ولكن أن ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد اثرهم في غيرهم . وقيل أنه استطاع أن يجلب إليه بعضاً من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية في ١٩١٥ ، وانتحق خمسة منهم في العام التالي بالمدرسة الالكترونية حيث تخرجوا في ١٩١٨ . وكان على رأس هؤلاء إبراهيم لوقا الذي صار فيما بعد راعياً لكنيسة مصر الجديدة ، وجندى وأصيف الذي سافر يتعلم طب الاسنان في إنجلترا ، وحافظ داود الذي صار مع زميله السابق من أعمدة جمعية أصدقاء الكتاب المقدس . ومثارت الجمعية منذ ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعي واضح بين الشباب سواء في القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف سنوية بالاسكتلندية ومنمن يتولى الوعظ فيها قساوسه من البروتستانت مثل حبيب سعيد (١٧) . وقيل ان إبراهيم لوقا نادي مقب وفاة كيرلس الخامس بأن الوقت حان لأن يتباين قوس الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ في كنائس بعضهم البعض (١٨) . وأصدر راغب مفتاح بياناً ذكر فيه ان إبراهيم لوقا كان في تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتيه في خدمة قداس الكنيسة الارثوذكسيه مما دعا البطريرك الى ابطال ذلك (١٩) . وفي مقابلة شخصية ذكر الاستاذ راغب مفتاح أن القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شاباً طلبهم وفقاً ل برنامجه بروتستانتي فصارت ميلهم غير ارثوذكسيه ، وأن جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم «الشرق والغرب » ، وكان لوقاً من علموا على جاردنر ، ورسم قسيساً بعد ذلك وأصدر مجلة «البيضة » التي تهدف إلى التقرير بين الكنيستين الاسقفية والقبطية والاقطاع بتقارب مقيدتها ، وأن الباعث على ذلك كان باعثاً سياسياً تغييه السياسة البريطانية . وذكر الاستاذ مفتاح في توضيع السياق التاريخي لما جرى في انتخابات بوئنس ، أن منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاه بطاركة محض عباد زهاد ليسوا

من رجال العلم ، به أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وان كان كيرلس الخامس في سنيه الأخيرة لا يكاد يدرك من أمر نفسه شيئاً يسيطر عليه المحيطون به . لذلك قوى مطلب الإصلاح لدى جماهير الأقباط وزاد التذمر لما واجهه البطريرك مطلبهم بالرفض ، يدفعه في الصلاة عناد يؤانس .. لذلك ظهر « حزب الاصلاح » وفيه أ Ibrahim لوقا ، وفيه أيضا فوزي الطيعي وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردنر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الاصلاح فقدمت إلى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الاصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل إلى هذه الجماعة من طريق جاردنر ( الذي كان حلقة الوصل بينه وبينهم ) يدهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده .. وظلت الجماعة ان اللورد لابد موافق وعده لـ الله من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خاصة على الملك فؤاد . واستمر المتذوب السامي يؤكد نحو العام أن يوحنا هو من سيكون البطريرك ( ١٠٠ ) . وفي مقابلة شخصية أيضا ذكر الاستاذ راغب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة في انتخابات البطريركية ( ١٠٠ ) .

اما بالنسبة لعلاقات الانبا يؤانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحـا ان كان الملك يظاهره ويشد أزرـه . يبنيـه بذلك سياق الاحداث السابقة عن تعين يؤانس نائـبا ومن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يؤانس في النهاية . والحاصل انه لم يكـد ينتصـف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح حلقة الانـبا بالملك ، كتب المتقدـادي ان كبار الرؤـسـاء الدينـيين لـجاـو « الى الحـكام » ملـحـين لـاخـضـاع الـاقـبـاط لـارـادـة هـؤـلـاء الرـؤـسـاء رـغم ان الشـريـعة المـسيـحـية تـمـنـع الـاستـعـانـة بالـحـكـام عـلـى الجـماـهـير وـتجـازـى المـسـتعـين بـالـقطـع اوـالـحرـم . وـكتـبتـ صـحـيقـة مصر ان اـشـاعـة تـرـددـ من ان هناك عـزـماً لدى المـراـجـع العـلـياـ علىـ اـصـدـار مـرـسـوم مـلـكـي بـتـعـينـ الانـبا يؤانس بـطـرـيرـكا .. وـحاـولـتـ نقـيـة هـذـه الشـائـعة اـحـرـاجـا « المـراجـع العـلـياـ » فيـما يـبـدوـ . وـلـاـ اـضـحـتـ هـذـه المـسـانـدة المـلـكـية اـجـتـمـعـ بـعـضـ منـ اـعـضـاءـ المـجـسـ المـلـىـ وـغـيرـهـ وـحـرـرـواـ عـرـاثـشـ وـقـعـ عـلـيـهاـ نحوـ ٣٠٠ـ نـاـخـبـ يـحـتـجـونـ عـلـىـ ماـ اـشـيعـ منـ اـنجـاهـ « الـبعـضـ » الىـ مـيـاقـةـ القـبـطـ بـتـصـبـ يؤانس بـطـرـيرـكاـ رـغمـ اـرـادـهـ ، وـنـشـرـتـ بـرـقـيـاتـ الـاحـتـجاجـ عـلـىـ هـذـا الزـمـ . ثـمـ عـادـتـ صـحـيقـةـ مصرـ تـحـاـولـ اـحـرـاجـ المـلـكـ قـائـلاـ « لـاـ يـعـكـنـ للـحـكـومـةـ اـكـرـاءـ الـاقـبـاطـ عـلـىـ قـبـولـ منـ لـاـ يـرـفـيـونـ رـئـيـساـ دـينـياـ طـلـيمـ » ، « وـمـنـ زـيـادـةـ الـافـرـاطـ فـيـ التـضـليلـ عـلـىـ عـقـولـ يـدـيـعـونـ بلاـ خـجلـ انـ جـلـالـةـ المـلـكـ قدـ اـخـتـارـ نـيـسـافـةـ الانـباـ يؤانس دونـ سـوـاهـ بـطـرـيرـكاـ لـالـاقـبـاطـ ، وـهـذـهـ جـسـارـةـ كـبـرىـ وـافـتـرـاءـ عـلـىـ جـلـالـةـ صـاحـبـ العـرـشـ الـذـيـ يـهـمـ ذـائـةـ الـكـرـيمـ عـدـمـ اـغـضـابـ مـلـيـونـ نـفـسـ .. » . ثـمـ نـشـرـتـ مـقـالـاـ آخرـ « تـرـددـ شـائـعـاتـ مـخـتـلـفةـ .. تـكـانـ كـلـهاـ تـنـقـقـ فـيـ تـقـطـةـ وـاحـدـةـ هـىـ انـ تعـيـنـ الانـباـ يؤانس اـصـبـعـ اـمـراـ فـيـ حـكـمـ الـقـرـرـ اـسـتـنـادـاـ عـلـىـ هـذـةـ اـمـورـ مـنـهـاـ توـكـيـةـ الـطـارـنةـ لـهـ وـقـبـولـ بـعـضـ اـعـضـاءـ المـجـسـ المـلـىـ عـلـىـ تـعـيـنـهـ فـمـ الـوـهـودـ الـفـطـةـ لـهـ مـنـ بـعـضـ الـسـلـطـاتـ

العليا . » واستبعدت أن تكون وعودا كهله صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعقد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنقبادي يقول « ان الأقباط على بكرة ايهم يجلون بكل احترام رجال المفہمة السنیة ورجال الحكومة جميعاً ويعتقدون انهم أسمى مقاماً وارفع شأناً من أن ينتمدوا إلى مساع فردية » .. ثم قال في مقال آخر انه من الحال أن يفضي الملك القبط جميعاً من أجل رجل واحد (١٠١) . ويحکي جرجس فيلؤوس أنه بينما كان القبط يعملون على ترشیح کفء يتحقق الاصلاح ، واتجهت الانظار إلى يوحنا سلامة ومال البعض إلى أحد رؤساء الأدیرة ، وظهر من يطالب اقامته يوأنس بطربوركا « ناسباً ذلك إلى ایاز سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الأمن الملكي ، ونشرت « الاهرام » من صحفة « المورتنج بوست » ان القمص يوحنا سلامة كان يتمتع بأغلبية كبيرة ، فلما عرض الأمر على رئيس الوزراء « تدخلت سلطة خفية .. وعلم أفراد في النية مخالفة جميع التقليد السابقه ومنعوا فيه معارضه قبطية في تعين الاتبا يوأنس بطربوركا .. » (١٠٢) ، وأشار حبيب المصرى إلى هذا الأمر بقوله « .. انهم يستعدون علينا الحكومة أحياناً ويستعينون بها ويطلبون تدخلها اذا وقع بيننا وبينهم خلاف .. » وذكر أن الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطربوركا من المطارنة « لم تشد عن هذا الا في تولية يوأنس غفر الله له ، وكان الشلوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الأقباط الذين عاصروا تلك الحركة » (١٠٣) . كما أكد الاستاذ راغب مفتاح ، ان الملك فؤاد كان يميل إلى أن يكون يوأنس هو بطربوركا .

ومن المعروض أن الملك عندما كان يعمل في أمر كهذا لم يكن يظهر مباشرةً كطرف سافر ، إنما يعمل من خلال الوسطاء ، وبذرك اتجاهه « كمراجعة علمياً » أو سلطة « نافذة القول » أو « أيد خفية » حسب التعبيرات التي اصطلح عليها في ذلك الوقت مشيرة إليه . وان الشواهد تشير إلى الاثنين كانوا معروفاً النشاط في تأييد يوأنس . ويدرك الاستاذ راغب اسكندر (في مقابلة شخصية) ان الأمير عمر طوسون كان نشيطاً في تأييد يوأنس ، وكانت تربطهما صلة صداقة وتقتها أقامتهما بالإسكندرية . ويؤكد هذه العلاقة ان الأمير لما الف كتابه « وادي النطرون » في ١٩٣٥ أهداه إلى صديقه الاتبا « ان الصداقة التي تولقت عراها بيننا اوحت إلى ان اهدي كتابي هذا إلى غبطتكم .. » . ومن جهة أخرى هرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصاراً لـ يوأنس . كان توفيق دوس من مؤسسي الاحرار الدستوريين ، وكان ينضموا بلجنة الثلاثين التي وضعت دستور ١٩٣٣ وعرف دفاعه فيها عن التمثيل النسبي للأقباط وانضم يوأنس الله في موقفه . وكان وزيراً في وزارة زبور سنة ١٩٢٥ مع الاحرار الدستوريين ، ولكنه تورط في الاستقالة معهم مع أزمة على عبد العزيز فهمي وقتها (٤) . وبسأر بعد ذلك الدكتور هيكل على لسان عبد العزيز فهمي وقتها (١٠٤) . وبسأر بعد ذلك

في النشاط السياسي المستقل عن الأحزاب وعاد وزيرا مع حكومة صدقى الملكية في ١٩٣٠ . وكان دوس أيضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية بالبطريركية والأديرة إذ كان وليلا عن أوقاف الأديرة . وقد عرف ان اسقف الدير الحرق اتفق من أموال الدير الفن من الجنينات في حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦ (١٠٥) . وفي المقابلات الشخصية ذكر الأستاذان راغب اسكندر وراغب مفتاح أن دوس كان يستفيد كثيرا من وكالته عن هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته المزدوجة بالملك وبالبطريركية مما مكنته ان يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة ، كما عرف انه حضر اجتماع المجلس الى عشية صدور الأمر الملكي بتشكيل جماعة الناخبيين للبطريرك ، وهو الاجتماع الذي انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة اوقاف الأديرة مما ادى ببعض الاعضاء الى تقديم استقالتهم (١٠٦) .

اما سبب موافرة الملك ليوانس ، فالملاحظ بشكل عام سعي الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية . واذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهورة الآقباط يدعمه لمبدأ الجامعية الوطنية ، فلم يكن الملك بنزوعه الى النطاء السياسي الدينى ان يتوجه للتقطيع الا من خلال كنيستهم ، كما يتوجه المسلمين من خلال الأزهر . فمن المنطقى عشلما يلحظ الملك نزاعا بين الكنيسة كهيئة دينية وبين المجلس ، الى كهيئة علمانية منتخبة ان ينحاز للهيئة الاولى . وفي مقابلة شخصية مع الاستاذ ابراهيم فرج ، ذكر ان حكومات الأقليات كانت دائما تتعالى و رجال الدين ، كما كان الملك يصدر في تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ ، وكانت الواقع التى تصدر فى عهود الأقليات تمثل الى التوسعة فى سلطات رجال الدين والتضييق مع المجلس الملى . وذكر ان تأييد السرائى ليوانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك ، كل هذا مرجعه الى غريزة الاستبداد فى كل والى انضمام البطريرك الى السرائى وكان ليوانس مع زهده وتقشفه شخصية عتيدة طاغية (١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهي الى ان الانجليز كانوا يؤيدون مرشحا ، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر . ويسعدو من هذا الوهلة الأولى ان كل هذا الصراع الذى احتمم ، كان وراءه هذان الظهيران . واذا كانت الاحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبعدها قد عرفت فى ظروف خاصة درجة او درجات من الخلاف بين السرائى والاحتلال ، اذ تحاول السرائى ان تزيد سهامها فى نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال ، او تحاول ان تداعب حليقا جديدا ينتظر وفوده ، او يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السرائى وخصومها او حلفائه الآخرين . ان كان ذلك فان الخلاف بينهما لا يفترض كامر مسلم ، انما يحتاج فى كل حالة الى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعته وحدوده ودرجته . والحاصل ان السياسيين الملكية

والانجليزية بعد نشرة من التساعد النسبي ( في نطاق حلفهما المضروب ) في نهايات حكم زبور وحكم الانلاب ، قد سارتا الى التلاقي بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يسميمه لويد في تنابه « المتطرفون غير المسؤولين » ، وبنم تلافي السياسيين قبل ان ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة النحاس ووقف البريلان وقيام حكم الأحرار مستندا الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطربريك في هذه الفترة عينها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مسألة البطربريكية من المسائل الجانبيّة التي يمكن الخلاف بشأنها يغير ان يتاثر او يتهدى السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل ، فها الى درجة عالية من الاختدام ، وان كل من الظاهرتين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطق ان ينظر كل من السرای والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس التفوّذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخامس في هذه المسألة . لذلك يقوم الظن ، اما بان رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقة ، واما انهم لم يستعملوا كل سلطاتهم لإنقاذ رغبتهم لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، انه وان كانت معلوماته قليلة نسبياً عن يوحنا سلامة ، اذ كان الرواوى صفي السن ابان فترة ترشيح يوحناضد يؤانس (من مواليده ١٩٠) ، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذاتقاقة انجليزية وعاش كثيرا في حور الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فعلقت به تلك الصفة وصارت شده لا له . وان رجال السرای في تأييدهم ليوانس كان من صالحهم ان يصورووا الامر على أساس ان سبب تأييدهم ليوانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال ان الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضه اللورد اللنبي عليه من حماية الانجليز للقبط . واستبعد حضرته ان يكون تلنجيلير علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز متذويبهم الافضل وهو الملك نفسه » (١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ واغب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة ( من مواليده ١٨٩٨ ) ، وساهم بقطط وافق في المعركة الانتخابية ، وكان اكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من التمحسين للاصلاح وأيد يوحنا سلامة ضد يؤانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يميل الى يؤانس ، وان من اعضاء المجمع القدس ذاته من ايد يؤانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية ، ولم يكن لهذا البعض ان يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة اخرى وعد « حزب الاصلاح » بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكدوعده أكثر من عام ، وكان للمندوب السامي سلطان قوى على الملك قواد خاصة . وتواتت الايام حتى صدر الامر الملكي باختيار جماعة الناخين

( أول ديسمبر ) ، فعرف الجميع من أسماء الناخبين أن الفوز معقود لـ يوانس . فسارع المحيطون بـ يوحنا يتصلون ساخطين بـ لويد ( من طريق جاردنر ) فطمأنهم لويد وأكده وعده أن يـ وحنا هو من سي منتخب . ولكن انتخب يـ وانس بعد ذلك بـ أسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح انه ادرك فيما بعدحقيقة سياسة لويد ذات الوجهين في هذه المسالة اذ استمر يشجع انصار يـ وحنا سلامة وينظر نـ يـ وانس ، وأن لويد كان يقصد بهـ اـ النشاط المزدوج الملك خـ فـ يـ وانس ، الى تحقيق الانتقام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيـ زـين وـ مجموعة الاصلاح عنها . وذكر ان الـ اـحداث التـ تـ لتـ تعـيـنـ يـ وانـسـ تـكـشـفـ عنـ هـذاـ المـعنـىـ . فـ لمـ يـكـدـ يـ وانـسـ يـظـفـرـ بـالـنـصـبـ وـيـزـمـ جـمـاعـةـ جـمـاعـةـ اـبرـاهـيمـ لـوـقاـ ، حتىـ أـرـسـلـ لـوـيدـ رسـالـةـ عنـ طـرـيقـ جـارـدـنـرـ يـقـتـرـنـ فـيـهـاـ عـلـىـ لـوـقاـ انـ يـنـضـمـ اـنـصـارـهـ اـلـىـ الـكـنـيـسـةـ الـأـسـقـفـيـةـ . فـلـمـ اـسـتـلـمـ لـوـقاـ الرـسـالـةـ - وـكـانـ خـاضـبـاـ مـنـ الـفـشـلـ - عـقـدـ اـجـتمـاعـاـ حـضـرـهـ نـحـوـ خـمـسـيـنـ شـخـصـاـ مـنـهـ الـاستـاذـ مـفـتـاحـ ، وـطـلـبـ لـوـقاـ الـبـهـمـ الـانـفـصالـ عنـ الـكـنـيـسـةـ الـأـرـثـوذـكـسـيـةـ ، - فـاعـتـرـضـ عـلـيـهـ رـاغـبـ مـفـتـاحـ قـائـلاـ « اـذـ كـنـتـ مـصـلـحـيـنـ فـكـيفـ تـفـصـلـوـنـ عـنـ تـرـيلـوـنـ اـصـلـاحـيـمـ . اـذـ كـنـتـ مـخـتـلـفـيـنـ فـلـاـ يـجـبـ اـنـ تـفـصـلـ »ـ وـاسـتـجـابـ جـمـهـورـ الـحـاضـرـيـنـ لـرـاغـبـ مـفـتـاحـ فـيـ هـذـاـ الـمـوقـعـ ، « وـعـرـقـتـ اـخـبـارـاـ اـكـيـدةـ اـنـ هـذـهـ كـانـتـ رـسـالـةـ مـوـجـةـ مـنـ لـوـيدـ رـاسـاـ »ـ ، وـذـكـرـ اـنـهـ قـاطـعـ لـوـقاـ نـحـوـ سـتـةـ اـشـهـرـ تـمـ حـاـوـلـ لـوـقاـ أـنـ يـسـتـرـضـيـهـ فـشـرـطـ عـلـيـهـ رـاغـبـ الاـ يـدـخـلـ السـيـاسـةـ فـيـ الدـيـنـ »ـ فـوـعـدـهـ لـوـقاـ بـقـطـعـ عـلـاقـتـهـ بـالـأـنـجـلـيـزـ وـلـكـنـهـ لـمـ يـفـ بـالـوـعـدـ ، فـعـادـتـ القـطـيـعـةـ ( ١٠٩ )ـ .

وـانـ ماـ يـشـيرـ اـلـىـ الـاجـتمـاعـ الـذـيـ عـقـدـهـ لـوـقاـ لـلـانـفـصالـ عـنـ الـكـنـيـسـةـ ، اـنـ صـحـيـفةـ مـصـرـ نـشـرـتـ فـيـ ١٠ دـيـسـمـبـرـ ١٩٢٨ـ بـعـدـ تعـيـنـ يـ وـانـسـ ، بـرـقـيـةـ اـرـسـلـهاـ رـاغـبـ مـفـتـاحـ اـلـىـ يـ وـانـسـ قـالـ فـيـهـاـ « اـنـ اـعـتـرـفـ بـكـ بـطـرـيرـكـاـ وـلـنـ اـنـفـصـلـ عـنـ كـنـيـسـتـيـ وـاعـدـكـ اـنـتـ مـنـفـصـلـاـ عـنـهـ بـحـكـمـ قـوـائـنـهـاـ »ـ . وـخـالـلـ اـنـتـخـابـاتـ الـمـلـسـ الـلـيـ فـيـ ١٩٣٩ـ ، اـصـدـرـ رـاغـبـ مـفـتـاحـ بـيـانـ حـكـيـ فـيـهـ عـنـ بـطـالـبـةـ لـوـقاـ اـنـفـصالـ عـنـ الـكـنـيـسـ وـمـعـارـضـةـ رـاغـبـ لـهـ ، وـقـالـ اـنـهـ يـتـحدـىـ اـبـراهـيمـ لـوـقاـ ( وـكـانـ لـوـقاـ لـاـ يـزالـ حـيـاـ )ـ فـصـحـةـ هـذـهـ الـحـكاـيـةـ ، وـقـيـ اـنـ طـلـبـ الـانـفـصالـ كـانـ بـنـاءـ عـلـىـ طـلـبـ « جـهـةـ اـجـنبـيـةـ »ـ ، وـقـيـ اـنـ رـاغـبـ حـلـرـ لـوـقاـ « بـعـدـ مـزـجـ الـدـيـنـ بـالـسـيـاسـةـ وـقـيـ اـنـ مـفـاـوـضـاتـ جـرـتـ بـيـنـ لـوـقاـ وـبـيـنـ اـرـسـالـيـةـ اـجـنبـيـةـ »ـ ، لـتـعـيـنـهـ قـسـيسـاـ بـهـاـ ( ١١٠ )ـ . وـصـلـرـ بـيـانـ آخـرـ وـقـتهاـ حـكـيـ اـنـ لـوـقاـ ذـكـرـ فـيـ الـاجـتمـاعـ الـذـيـ عـقـدـهـ بـمـنـزـلـهـ عـقـبـ اـنـتـخـابـ يـ وـانـسـ « اـنـ حـانـ اـلـوقـتـ لـلـانـفـصالـ عـنـ الـكـنـيـسـةـ الـقـبـطـيـةـ وـتـأـسـيـسـ كـنـيـسـ مـسـتـقلـةـ »ـ ( ١١١ )ـ . وـماـ يـشـيرـ اـيـضاـ اـلـىـ هـذـاـ الـجـابـ ، اـنـهـ مـنـدـ عـهـدـ كـيرـلسـ الـخـامـسـ كـانـتـ ثـمـةـ بـمـحاـولـاتـ لـاـرـسـالـ بـعـثـاتـ دـيـنـيـةـ قـبـطـيـةـ لـاـنـجـلـنـتـراـ لـقـيـتـ مـعـارـضـةـ كـيرـلسـ الـخـامـسـ فـلـمـ تـوقـيـ هـذـاـ الـبـطـرـيرـكـ وـأـنـتـخـبـ الـمـلـسـ الـلـيـ الـجـديـدـ وـعـيـنـ يـ وـانـسـ قـائـمـاـ »ـ .

رغبة بعض أعضاء المجلس في ١٩٢٨ في ايفاد تلك البعثة ، فقاومها يوانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران أسيوط وغيرهم ، وأصدر المجمع المقدس قرارا في السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع ديني محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبال تعاليم الإثوذكسيّة ، فلليجوز أن يستأنف به المجلس الملى دون الرجوع إلى الهيئة الدينية المختصة ، وبعد ذلك تعمديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وإن ارسال هذه البعثة الدينية من شأنه أن تم أن يتحقق رغبة الكنيسة الأسكنافية التي تحاول دائما اخضاع الكنيسة القبطية لها ، ثم عدد القرار نواحي التحالف في العقدتين (١١٢) .

وإذا كانت سبقت الاشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسة القبطية ، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة ازاء ما يفرطون او يشيرون عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم . وإذا كان الاقباط كثيرون غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الانجليز كدعوى رغب الاحتلال فيها لتبصير بقائه في مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبي عند وضع دستور ١٩٢٣ .. وإذا كانت الكنيسة قد ظهرت القبط في موقفهم الوطني على عهد كيرلس الخامس . فلعله يكون من النطقي أن يذكر راسمو السياسة الانجليزية بمعونة المبشرين الاسقفيين ، في العمل على شق الكنيسة القبطية الارتووذكسيه لاستخراج فريق من الاقباط منها، وإذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة الاسقفية، فسيكون على الأقل «أقلية من أقلية» تؤيد من الاحتلال . وليس أتجه في هذا الامر من دعم الخلاف بين الاقباط ومظاهره كلا الفريقين فيما يفرق بينهما ، وليس خيراً من تنصيب يؤانس عاماً يقهر به المنشقون أمام جمهور القبط بمظاهر الاصلاح والاستئناف . وقد لا يكون لويد حرض الملك قواد على تأييد يؤانس ، ولكن يكفي في ذلك أن يكون عالماً يمظاهراً فواداً ليوأنس وأن يتركه يفعل ويوجه له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم المانعة ، وهو اسلوب معروف من اساليب ادارة الصراع ، بتشجيع أحد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة بعملها . وإن في هذه الصورة ما يجيء على التحفظ الذي أبداه المتقدادي وقت اشتذاد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم أن يختار رجال إصلاح شخصا لا يستطيع ال欺يرون تجريعه (١١٣) .. والجواب ان الصراع بين يوحنا ويوأنس كان مما يرجى من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال ، ان فاز يوحنا فيها ونعمت ، وإن فاز يؤانس المحافظ المنيد الشاكس للجماهير والاصلاح فقد أوجد فوزه المناخ الملائم لاستقطاب الوقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الاصلاح . لقد كان الانجليز والملك ينخر في مصر عندما كان هدفا الاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة «الوفدية» الجامدة ، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته المحبة تراثم الانجليز والملك معاً . ويظل

الصراع تحت سيطرة أحد طرفيه محكوماً لصالحه ما يقيت أهداف الطرف الآخر موزعة وقواه متنازعة . وفي هذا السياق يمكن ان يفسر اجتماع الكونتنental التي سبقت الاشارة الى عقده في ١٦ ديسمبر ١٩٢٧ . فالظاهر ان ابراهيم لوقا كان من المنظمين وال媿جهين الأساسيين له ، والظاهر ان البعض حضره على أساس انه اجتماع لترشيح البطريرك ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه ، والظاهر ان هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع اهلی ينتخب فيه البطريرك واعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريركا صراحة ، كل ذلك كان ينطوي على « ممارسة للاتصال » ، او ينطوى بالأقل على التمهيد لتلك الممارسة بإنشاء كيان موائز للمؤسسة القائمة يضفي عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع ..

### ★★★

يقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد في هذا النزاع . والحاصل انه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد في هذا الشأن . على ان الذي يلحظ انه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان الذى الاصلاحيين عامة امل في ان تؤيدهم حكومة الائتلاف . وادلى وقتها كامل شحاته سكرتير عام المجلس الى بحديث قال فيه انه لا ضرر منبقاء البطريركية خالية لمدة ستين فالصلة تؤدي والكنائس مفتوحة ، ثم عبر عن ثقته في تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الى بقوله ان « اي نائب بطريركى لاقرره الحكومة لا يمكنه تادية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة » ، وأعلم فوق ذلك ان الحكومة تعتبر المجلس الى المثل الوحيد للطاقة الذى له حق المخابر باسمها » (١٤) . وحاول رجال الاصلاح بعد ذلك الاستعانته بالوفد عندما تولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية وذلك لمنع تنصيب يوانس بطريركا « ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتمنى لها التدخل في الامر » فلما جاء محمد محمود وقضى مقابلة هؤلاء (١٥) .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن موائزه الوفد بالمجلس الى في استعادته كامل اختصاصاته طبقاً للائحة ١٨٨٣ ، ويلحظ انه عقب انقضاض الدورة البرلمانية لستة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ ان أهم ما سنه البرلمان من قوانين في تلك الدورة – فضلاً عن قانون الجمعيات التعاونية – قانون المجلس الى « الذى وضع للأوقاف الخيرية نظاماً متيناً يبعد ادارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندي ان هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدوره الزراعيه والمعاهد الدينيه أهم ما أنتج البرلمان في دورته (١٦) . ودلالة هذه الاحداث أن قادة في الوفد يعلنون في مجال النشاط السياسي أمراً يهدى انحيازاً لتيار المجلس الى ، ولا يخفى ما في اشارة محمود بسيونى عن الشبهات الملائمة لادارة الاقواف

القيطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يوانس بغير مواربة . لذلك يبدو طبيعياً لا يظهر الوفد يوانس في اختياره بطريركاً . ومن المفيد في هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندي الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحين والمجلس الملى وهدد بالغاء القانون، ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملائنة رجال الدين . واللاحظ بشكل عام من تتبع صحفة هذه الفترة والشواهد التاريخية الاخرى ، ان التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يوانس او بالنسبة لدارة الاوقاف قد اشتد ازره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة التحاس الائتلافية في يونيو ١٩٢٨ واقصى الوفد عن الحكم وأوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفصيل سبق اجمالها . ويدرك الاستاذ ابراهيم فرج أن الموقف العام لحكومات الوفد كان دائمًا العمل على انصاف المجلس الى وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الأقليات السياسية (١١٧) :

على انه من جهة أخرى يلحظ ، ان الاقباط من قادة الوفد - رغم انفاقهم على الهدف العام للإصلاح - كانت لهم مواقف متباعدة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريركية . فان راغب اسكندر بادر بتأييد يوانس عقب اعلان يوانس وعده بتحقيق الاصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وأبرق له يزيده نائبا بطريركيا على خطوة الاصلاح (١١٨) . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غيره من الوفديين . ولا استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الاقباط ، ابرق (راغب اسكندر) الى بشري حنا وسينتوت هنا يرجوهما استعمال الحكمية لمنع الانقسام (١١٩) . ولكن لم يلحظ ان كان لسينتوت هنا نشاط ملموس في هذا الامر كله . أما بشري حنا فقد كان هو وفخرى عبد النور وراغب اسكندر من حضروا الاجتماع الطائفى الذى دعا اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذى اسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشتراك أحد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية تؤيد يوانس . ثم كان بشري حنا وجورجى خياط من حضروا اجتماع الكونتننتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيء مؤازرتهما ليوانس ، اذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الأصلي وهو ترشيح البطريرك ، ولعلهما قدرما في هذا الخروج من تمديد لوحدة الكنيسة ، على انهما قبلًا مبدئا حضور اجتماع يعلمون انه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحًا . وكان الثنان ابضا من اعضاء المجلس الملى الفرعى لاسنيوتو ، الذى ساند مكاريوس (١٢٠) . على انه يلحظ أن مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرخ في اواخر سبتمبر ١٩٢٧ أنه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على ان توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الملى العام بتعيين يوانس نائبا بطريركيا ، وكان لهذا التصرير أثره المهيّج بين مؤيدى مكاريوس وبين المطالبين بإجراء الانتخابات؛ فورا دون تعيين نائب بطريركى ،

وابرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور واهدار ارادة الشعب (١٢١) .. وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذى انطق في الخصومة العنيفة ضد يوانس . ولم يكن سوريال من قادة الوفد وإن كان من اعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . أما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيراً عاماً للوفد بعد تولى النحاس رئاسة الحزب — فلا يكاد يظهر له أى نشاط في هذا الشأن .

وقد ذكر الاستاذ ابراهيم فرج أن الوفد لم يكن موافقاً على تنصيب يوانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه في هذا الشأن من جهة ان نظام انتخاب يوانس الذى صدر به الأمر الملكي ( أول ديسمبر ١٩٢٨ ) كان يتمخض عن تعين له لا انتخابه ، وإن ظهر في هذا الوقت شعار « الكنيسة الديموقراطية » رفضاً لطريقة تعين يوانس ، وإن موقف راغب استندر كان موقفاً شخصياً ، وكان الوفد يكتفى في تناوله لهذا الصراع بان يكون له فيه عناصر صالحة وقوية ومنبعثة من مبادئه (١٢٢) . كما يذكر الاستاذ راغب . مفتاح انه كان يتمشى مع ابراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماماً على محاولات الانجليز . إنما كانوا — شأنهم شأن الفالبليه من تيار الاصلاح — ينشدون الاصلاح . ليس الا ، يربدون بطريريكياً متقدماً يتحمل مسئولية كرسى الرياسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها .. ولن اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحرب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلف حول افضلية كل من المرشحين فترك الأمر لاجتهادات الشخصية والجماعة القبطية دون ان يتخد فيه قرار حزبي . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الاصلاح (١٢٣) :

هذه جملة ما يمكن التقاطه من تفاصيل عن موقف الوفدى ، ويمكن على أساسه ابداء ملاحظتين عامتين ، أولاهما ان الوفد سلك في هذه المسالة مسلكه المعتمد في اي أمر ذي مساس بالدين . يبتعد عن الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة في ان العناصر الوفدية ستتجه فيه بوحى من منطقتها الفكرى والسياسى العام الداعى للإصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة من الدين ، ويركز اهتمامه في الجوانب السياسية او التنظيمية ، اي الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه في موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما أثيرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرزاق فركز موقفه في قضية حرية الفكر . وهنا في موضوع البطريريكية يركز اهتمامه في مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر انه كان حذراً من التدخل المباشر ترجيحاً لكتلة أحد المتنافسين بقرار جزئي صريح لا اعتماداً عن مجال الدين فقط ، ولكن « التزاماً بعدم الخوض في الجانب الطائفى

من المسألة . ويسترعى النظر موقف مكرم عبيد الذي ابتعد عن هذا النزاع ، وكانت سكتاريته للحزب مما يلخص الصفة الحزبية بكل شساطه . كما يسترعى النظر اختلاف الوفديين في تأييد أحد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب يبقى بعيداً عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ أن غالبية الوفديين كانوا يميلون إلى اتجاه الاصلاح وترجيح كفة الوضاع الديمقراطي ، ومن أيد يوأنس ابده على مبادئ الاصلاح . ولعمل هذا السلوك الفضفاض من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخد موقفاً يستعدى به أحد الطرفين ، ويعنى الصراع نفسه من أن يستقطب تماماً بين القوى السياسية . وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة لقانون ١٩٢٧ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المأدى ونصح بأن يوكل الأمر المحاكم .

وثانية الملاحظتين ، إن كلاً من يوأنس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامحة . أحدهما يرتكز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وجدها ، والثاني يرتكز على فكرة الاصلاح وجدها . وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما في حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جمahir الاقباط . ولعل هذان الطرفان كانوا يعكسان ما أدت إليه ثانية التطور من نتائج ، اذ بقى رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البعثة ، واذ تربى رجال الاصلاح وأولئك لا علم لهم بالاصلاح ، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنيسية . ولم يكن تم الامتناع بعد بين العنصرين ليصل إلى الصيغة الواحدة الجامحة للأصالة والاصلاح . وكان الوفد في السياسة وقتها يعيش تلك الصيغة الجامحة ، قليلاً يجد في كلاً الشخصيتين المتباينتين من يمثله ويواكبه في المنطق . هذا فضلاً عن أن كثيراً من ساسة الوفد الاقباط كانوا مستيقظين في النشاط السياسي العام أكثر منهم اهتماماً بالمسائل الطائفية ، يمثلهم في ذلك كثير من مثقفى الاقباط الذين كانوا أكثر اهتماماً بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفي . ولقد أبدى الاستاذ إبراهيم فرج مثلاً ( في اللقاء الشخصي ) تشكيكه في أن يكون إبراهيم لوقا خارجاً عن الكنيسة ، وعزا ما يقال في هذا الشأن إلى أنه كان من طلائع القساوسة والمتعلمين المثقفين « فكان شيئاً عجباً في وقته » ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظهر الاصلاح في صورة الانفصال ( ١٢٤ ) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة في الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح أن مستوى التطور في تلك الفترة لم يكن ممكناً من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وأمسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعاً .

★ ★ \*

كان لتعيين يوأنس بطريركاً ردود فعل مختلفة الدرجات بين الاقباط . ومن الطبيعي أن اتمام آية معركة باى وضع من الوضاع تبدأ به موجة من الجذر

والانحسار . وتنطوى غالبية المعارضة على سخطها من صرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي ايضا ان مخاصمة فرد ترشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمتة رئيس هذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بعثتها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعتبرة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس أبنية هذه الهيئة ذاتها ، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك ان المركب يتبع لصاحب قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بانصاره فقط ولكن بكل أدوات المؤسسة التي يرأسها . لذلك انحرست موجة المعارضة ليوانس ، واستمسك أنصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامي . وان ابراهيم لوفا مثلا الذي استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصب يوانس في ان يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا من رفاق معركة الانتخابات - يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدعو لذلك . واستقر يوانس التاسع عشر على كرسى البطاركة ما شاء الله له ان يعيش ، حتى طعن في السن وجاءت وفاته في ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي ان ينحصر النزاع ، كان من الطبيعي أيضا الا يتعدم تماما . وبقيت اصوات تعلو وتختفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد في الآثار ضده وتأليب الرأى العام على سياساته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريقا واعتبر كرسى بطريق لا يزال شاغرا . ورأى ان يوانس ليس الا بطريقا حكميا يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكي الصادر بتعيينه ، ولكنه ليس بطريقا دينيا لأن نصبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتمادي آخرون قالوا انه مقطوع عن كنيسته يقطع كل من يشاركه الصلاة او يعترف به ، وأن رسالته بطريقا مع سبق نيله رتبه المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يجب تجريده هو وكل من شارك في رسالته . واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الى وسحب اختصاصاته والتغريط في حقوق القبط ومصالحهم (١٢٦) .

وكان القمص سرجيوس من اعنة المخاصمين للطريق ، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحرر الششورات التي تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض أنصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة والتحقيقات ، واذا كان سرجيوس استطاع ان يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبيل النقد العام لا يشكل جريمة (١٢٧) ، فإنه لم يستطع ان يفلت من انتقام الطريق بحرمه وتجريه من منصبه كقصص : « واتخل سرجيوس من مجده المنارة البرقية ثم المنارة المصرية » منبرا يرتفع فوقه كل أسبوع باعنة المجموع واقلنه طوال الثلاثاء ، وبلغ به اللدد ان كان يرفض تسميته بلقبه كائنا او طريق ، وان كان يلقبه « جمال دير قاسا » اشارة الى مهنته في قريته قبل الرهبنة ، وانه كان يعتبر كلام المكروه الذى تحرم الصلاة وراءه فى الاسلام (١٢٨) .

والحاصل أن يوانس كسب من حكومة محمد محمود انشاء لجنة اوقاف الأديرة ، التي عزلت تلك الأوقاف عن الاشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريرك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المذكرة المرقسية » . فلما عاد الوفد الى الحكم في ١٩٣٠ ارتفعت أصوات المجلس الملى تطلب الغاء لجنة اوقاف الأديرة ، وتمادي البعض فطالب بالغاء الأمر الملكي الذي تم اختيار البطريرك على أساسه (١٢٩) مستندًا فيما يظهر الى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريرك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصير بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الاقالة في يونيو ١٩٣٠ دون ان تحقق للإصلاحيين مطلبًا ، وقيل ان النحاس كان « يخشى ان يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين في وقت يشعر فيه ب حاجته الى المهدوء والسكنينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة في رفضها بيان التعطيل أمر لا يجوزه الدستور (١٣٠) . ثم جاءت وزارة صدقى وفيها توافق دوس وزيرا ، فاستشعر انصار الاصلاح الياس من ان الحكومة ستوازيرهم في أي مطلب تجاه البطريرك ، وكان تعيين دوس وزيرا مما استثار المعارضة القبطية فتعرضت حكومة صدقى للهجوم ، « ان مليونا من الشعب المصرى ينظرون بعين القلق الى قضية الاصلاح او بالأحرى قضية موته أو حياته » . وأن كان الاقباط صمتو في الماضي على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (بقصد انتخابات البطريرك ) .. الا انهم لا يصمتون الآن اذا عبث توافق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين في هذا البلد » . وذلك فضلا عن الهجوم الشديد على عبد الجميد بدوى الذي كان رأس الشروع لنظام صدقى (١٣١) . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقى الملكية وسط الآزهريين على مشيخة الظواهرى بسخط الاقباط على يوانس . كتب توفيق حنين يتمم البطريرك بأنه يؤيد صدقى وأن الحكومة تزعم الغاء المجالس الملة ، ونبه البطريرك الى ان تأييده لصدقى يؤثر على القبط جميما لكراسيه الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط ان يحاسبوا كبارهم على هذا (١٣٢) . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمنا حكما يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكن الحكومة المصرية ان خطت يوانس على الاقباط بطريركا بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحى وتقاليده وقوانيئه المزعنة ، ولم يكتفى ان اعتبرت الاقباط جزءا خارجا عن الشعب المصرى .. والى مساعدة اعداء الشعب بالقوس والسلحة التي تفتشي الكنائس وتدنسها الهياكل بوقف العساكر فيها لحماية يوانس .. (بل) وضفت في صلب الدستور هذا النص الهادم لل المسيحية المقوض لأركانها .. اما وان الحكومة تمعن في ايدائهم (القبط) في دينهم فهذا أمر يعتبر الصمت فيه جريمة تسقط أمامه كل الاعتبارات الأخرى » (١٣٣) . وظل هذا الوضع على حاله

حتى سقط صدقى وخلفه عبد الفتاح يحيى ويدات بشائر الجبهة الوطنية لفتوحه الانجليز واعادة دستور ١٩٢٣ ، وانشغل الرأى العام فى عمومه بهذه المسائل . فلما رأس على ماهر الوزارة الانتقالية فى يناير ١٩٣٦ التي مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الى (١٣٤) . وارتقت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم فى مايو . وفي يونيو ١٩٣٦ أعدت عريضة تصف للنحاس ما آل اليه الحال من فوضى وضياع للأموال وما آل اليه البطريرك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لغير من بطانته للتصرف باسمه بغير مسؤولية ، ولرؤساء الاديرة التصرف فى ايرادات الاوقاف - ( ١٥٠ الف جنيه ) بغير رقابة ، وطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غيبة البطريرك فى مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية . واصلاح ما افسده عهد شيخوخة البطريرك وادارة الاوقاف القبطية » كما تطالب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد ان كان جرد من رتبته (١٣٥) . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة استقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقليات في مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تبتعد عن التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الامر بهذا التحفظ ، وانه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الاوان ان يفرض البرلمان رقابته على ادارة اوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملاية (١٣٦) . وبالنسبة للمجالس الملاية ، فقد تم في عهد الانبا يؤانس انتخابات في ١٩٣٩ وفي ( فضلا عن المطيس الاول الذي انتخب ابان انتخابات يؤانس في ٢٧ - ١٩٢٨ ) . ويدرك الاستاذ ابراهيم فرج انه في اول هذين الانتخابين ، قرر الوفد ان يرشح من اعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه (١٣٧) . وكان من هؤلاء كامل صدقى ( كان تقبياً للمحامين وكيل مجلس النواب وصار وزيراً بعد ذلك ) وابراهيم تكلا ( كان مراقباً للتعليم بوزارة المعارف ) وابراهيم فرج ( صار مديرًا لإدارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧ ) ، كما كان في المجلس الدكتور ابراهيم فهمي المنشاوي ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد ، وكمال ابراهيم وكان وفدي الهوى . وفي الانتخابات الثانية فاز ايضاً كل من كامل صدقى وابراهيم تكلا وابراهيم فرج والمنشاوى وكامل ابراهيم ، واعتذر عن الترشح . فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالى ومكرم عبيد رغم الحاجة . كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك ايشار للترغب للعمل السياسي وجده . وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التي تزكيهم في استعادة المجلس الى اختصاصاته على جميع اوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الالزامية ، ودعم تعليم هذه الديانة في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلاً عن بعض المطالب الأخرى . كمحاربة بشاعة الطلاق

ورفع مستوى تعليم المدرسة الالكيركية وتحسين حال الأديرة . واستشار المطلب الأول رجال الكنيسة فأصدر مجلس أكيروسن القاهرة بيانا في ١٤ فبراير ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة ١٨٨٣ وذكر أن المجلس المالي لم يصنع شيئاً نافعاً خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن أهم ما ظهر في هذه الانتخابات ، العراك الذي شب ضد جماعة إبراهيم لوقا دفاماً عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية في مواجهة محاولات التغريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس المالي حبيب جرجس مدير المدرسة الالكيركية والداعي لمدارس الاحد . وقد هاجمه إبراهيم لوقا عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الالكيركية من فوضى وتخلف ، ودعا لوقا إلى ترشيح بعض أنصاره أعضاء بالمجلس ، فأنبرى كثيرون على رأسهم راغب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجى إبراهيم لقاومته ، وكتبوا كثيراً عن علاقة لوقا بالبشر جازذنر وسعيه لادخال الطقوس الاسقفية في الكنيسة الارثوذكسية ، ودعوه الاشتراك في «اتحاد الكنائس» وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض . وذكروا أن كثيراً من انضموا إلى هذه الجمعية انفصلوا عنها في ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة أهدافها ، وهي الدعوة للبروتستانتية ومحاولته انفاذ هذه الدعوة للريف المصرى سيمما في ١٩٣٨ . وإن لوقا ألف كتاباً عن التعاليم المسيحية قرد المجمع المقدس في ٢٦ أغسطس ١٩٣٦ انه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيراً عن محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسته بالبروتستانت . ودافعوا عن حبيب جرجس الذي يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض أن تكون مدرسته اللاهوتية مجالاً لتدريس تعاليم غريبة عنها (١٣٨) .

وتوفي الأنبا يؤانس في ٢١ يونيو ١٩٤٢ عن أربع وثمانين سنة ، تجاوز بها المستوى المعتاد لما يستلزم منصبه من يقظة وحيوية . وشاء في نهايات أيامه افتقاده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله عن أنساق توفرها من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية على أراداته ، وقيل كثير عن تلاعبه في مقدرات الكنيسة وأراداتها (١٣٩) . على أن كثيراً من القبط رغم ادراكم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكل العديدة لرجال الاصلاح وتعطيله اهم اختصاصات المجلس المالي ، فهم يحفظون له عناده هذا في حفاظه على تقاليده كنيسته واستقلالها . ازاء نشاط البعض والتبشيرية ومحارباته الضم او التسريب اليها . وإذا كان انهم بعض المحبيين به بتبييد ارادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد الشديد ، وكان رجلاً ينتمي الى الاجيال المنحدرة عن القرون الوسطى ، الدين عنده عبادة لاعلم ، والفضل في الدين عنده للأكثر ممارسة للعبادات والطقوس لا للأوغل في العلوم ، والصلابه عنده للأكثر محاافظة على تقاليده السلف ، والرياسة سلطان أبوى ، والجديد بلعة من البدع . وال فكرة الديمقراطية والنوابية عن الجماهير وترشيد الادارة وتنظيم الرقابة وانشاء المدارس وأدراك

متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التي تعلّمها النّظرة المستقبلية ، فلأنّها تعلّمها النّظرة المستقبلية ، لم يكن لها بها ادنى شأن .

### ★★★

جاءت وفاة يؤانس أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد في الوزارة يسانده الانجليز ضد الملك ذي الميل الراوي للنازية . وكانت الحرب مشتعلة في الصحراء الغربية والموقف العسكري للإنجليز مترجحاً . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والإنجليز ضد الملك ضد النازية ، وكان ما بين الإنجلترا وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعاً ، وحكومة الوفد في عنفوان قوتها أداء الملك ، والملك في شخصيّته نفوذه السياسي ، والحكم العرفي قائمًا تملّك حكومة الوفد زمامه . وكان المجلس المالي هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفدي الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبيّته من رجال الاصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس في وقت تدليل فيه موازین السياسة العامة إلى ترجيح تيار الاصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازن تأثير في اختيار البطريرك الجديد .

### ★★★

عادت إلى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريرك وانتخابه ، جنباً إلى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد إلى الظهور التزاع التقليدي ، بين تيار الاصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريرك مصلحاً اجتماعياً (١٤٠) ، وظهر أيضاً الجدل حول صحة اختيار البطريرك من بين المطارنة . وقد ظهر في الأفق فوراً اسم الأنبا يوسف مطران جرجا ، تقدم به رجال الآكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوسف ييلدة النغاميش بجوار البلينا في ١٨٨٠ وترهب بدير الأنبا أنطونيوس في السابعة عشرة من عمره ورسم قساً في ١٩٠١ ، ثم أوفد يوسف للمدرسة الدينية لازاريروس بأثينا حيث قضى ثلاثة سنوات عاد بعدها في ١٩٠٥ رئيساً لذير ياقا بفلسطين ، ثم عين رئيساً للاديرة القبطية بالقدس في ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا في ١٩١٢ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفو المخلصين للبطريرك الراحل ، وقف معه في انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعين البطاركة من المطارنة ، وسافر مع يؤانس إلى الجبالة في ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس إلى هناك ثانية لتتويج الإمبراطور هيلاسلاسي في ١٩٣١ فأنشأاً علاقات وثيقة مع الأقباط والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائماً عالماً عندما سافر إلى أوروبا (١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقاً بأن ينفر منه رجال الاصلاح ، فنظر هؤلاء إلى مكاريوس من جديد الذي كان لا يزال مطراناً في أسيوط .

ولكن الذي حدث عند التفكير في اختيار قائممقام بطريركى - حسبما حكى بعد ذلك الدكتور إبراهيم المنياوي - أن خبر وفاة يؤانس ج豇ب عن مكاريوس قلم يأت للقاهرة ، وأشيع أن المرض هو الذي أفسده عن الحضور ، وتعجل المجلس المالي فصدق الشائعة التي أوحى بصحتها تقدّم السن بيكاريوس . وصف الدكتور المنياوي مصر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل

بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب أسكندر بيان اصدره ، وظهر أن كان المقصود هو القمع ابراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلاً بأن الدكتور المياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بعرض مكاريوس (١٤٢) . وعلى أي حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية فى ظروف أوحت بسرعة الترشيح ، ورؤى أن ليس فى الرهبان الوجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقى اسم يوسبا بمرشحاً بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ يونيو ١٩٤٢ وأصدرا قراراً بأن وأيهم استقر « بالاجماع على انتخاب حضره صاحب النيافة الانبا يوسب مطران كرسى جرجا لهذا الفرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الامر الملكى .. » وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ هام « والمتفق عليه بينهم جميعاً أن ليس فى هذا الانتخاب معنى الترشيح أو التمهيد للكرسى البطريركى » . وصدر الامر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوسب قائماماً « حتى انتخاب البطريرك » (١٤٣) . ثم فوجئ الجميع بأن مكاريوس هو من اقام جناز الأربعين على يوانس ، وعرف لحظتها انه لم يقعده المرض ، ففُقد اسمه كمرشح فى انتخابات البطريركية .

لم تجر الانتخابات سريعاً ، فلم تكن لائحة الانتخاب اعدت ، كما وان الحكومة في ظروف حرب الصحراء الغربية ما لا يسمح بالتعجل بها (١٤٤) . وفي ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صدرت اللائحة ، اعدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برئاسة حبيب المصرى وكيل المجلس (١٤٥) ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الاصلاح . اوجبت في حالة خلو النصب اختيار أسقف او مطران قائماماً بواسطة المجلس والمجمع معاً (١٤٦) ، ثم شرطت في المرشح للبطريركية ان يكون راهباً متبللاً مصرياً ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسية من شروط (١٤٧) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكيه ستة من المطارنة او الاساقفة او رؤساء الأديرة او حصوله على تزكيه خمسين من تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى (١٤٨) ، وافت جماعة الناخبيين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكالاتها ووكالات المطرانيات ووكالات الشريعة فى المدن والبنادق ، بينما يشمل الناخبيين من المدنيين أعضاء المجلس الملى العام توابه الحالين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحالين ورجال القضاء وموظفى الحكومة المديريين من يزيد مرتب كل منهم على ٠٠٤ جنيه سنوياً والمهندسين من ذوى الشهادات العالمية من بلغوا سن الخامسة والثلاثين ، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنوياً ، ورؤساء ووكالات الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومحروفيها من مارس العمل عشر سنوات

منتظمة . وفور صدور اللائحة أعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان في ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا (١٤٦) ، ولكن تراخت الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة ، أربعة من المطارنة وأثنين من الرهبان . وأهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب، وأهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير البراموس . وظهر في عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهين كما حدث في ١٩٢٧ . وسبب ذلك أن انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطراً ، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين في ترشيح المطارنة ، وادي هذا إلى أن انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بحصر الترشح على غير المطارنة . وما غير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابعة ، ان ابراهيم لوقا - وجماعته انحازوا إلى مرشح الــMarios يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية أعضاء المجلس الى وعلى راسهم الدكتور المياوى وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد أسماء المرشحين، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس . لوحظ ان اىده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرقي وحسنى جورجى وغيرهم، كما اىده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدأ اختيار البطريرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تأييده لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذى يقال فيه « اليوم اطلق عبدك بسلام لأن عينى قد رأنا خلاصك » ثم صدر بيان من « اغلبية اعضاء المجلس الى العام » ايد مكاريوس به نحو ١٠٦ عضوا ونائبا منهم المياوى وراغب اسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك وريانس محرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما اىده اجتماع للمحامين الاقباط نظمته نقابة المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر وأقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكتابها الكبير توفيق حينين ، وال المجالس المدنية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية واسيوط وجمعيات قبطية كثيرة اهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية سر التوفيق (١٤٧) وكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس افرادا وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

اما معارضو مكاريوس فتركزوا في اتجاهين ، او لمما القسم الاكبر من رجال الــMarios ومن آثاروا ملتفين حول يوانس وايدوا الان يوساب .. وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية أيام يوانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائمقاً ليجمع التأييد لتشييته نهائياً ببطريرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين بــ رجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسرای او حكومات الاقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامي ومراد وهبة وسابا

جشى ومرقس سميكه واليسان عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الأحباش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية في رايهم . وانضم إلى هؤلاء ابراهيم لوقا الذي هاجمه سرجيوس قائلا إنهم كانوا من يؤيدان مكاريوس في ١٩٢٧ ، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وأنه تحول الآن لتأييده يوساب وذكر أن ثمة « محاولات تدبر في الخفاء ضد الكنيسة » (١٤٨) . وثاني الاتجاهين تزعمه حبيب المصري الذي اتخذ موقف الدفاع المُغضَّن عن التقليد الكنيسي الرافض لتولي المطرانة وبِإِسْنَادِ الكنيسة ، ورشح القمص فرنسيس البراموسى الذى كان محاميا قبل الرحينة باسم فهيم شنودة ، وأيده في ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطرانة كاثناسيوس مطران بني سويف وساويرس مطران النيا . وقد هاجموا أعضاء المجلس إلى الذين انحازوا إلى مكاريوس مما يخرجهم عن الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات (١٤٩) . وثمنة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا تاويفيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم قلم يستوجب له كثيراً منهم ، وأيده مجمع رهبان دير الأنبا نظريوس وبعض العلمانيين (١٥٠) . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه في ١٩٢٧ ، وجدوا أن فوات ثمانية عشر عاماً مما جعل الرجل أطعن في السن من أن يقدر على أعباء منصبه . كتب نسيم جرجس إلى رافب أسكندر يقول « أن انصار الانبا مكاريوس هم أول من يشعر بعدم الرضا إذا نجح انتخابه ، كما شعر انصار قداسة الانبا بوانس بخيبة الأمل بعد انتصاره في المرة الماضية » وقال انه يجب أن تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه . ولكن هذا الصوت تلاشى في فجيج العحاس لمكاريوس قلم ينصلت له أحد ، وقد رأوا أن يوساب الذي يبلغ ٦٤ سنة ليس أصغر كثيراً من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن في الحساب (١٥١) : وانتهت الانتخابات في ٨ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتاً ضد يوساب ٧٣٦ صوتاً) وفرنسيس (١٧٨ صوتاً) ونوقيلس (١٦٠ صوتاً) وأبرام (٦ أصوات) واثناسيوس (٥ أصوات) . وما أن صدر بتعيينه الأمر الملكي في ٨ فبراير حتى جاء من أسيوط إلى القاهرة . في ١٠ فبراير تستقبله الآلاف في محطة مصر بحماس عظيم . وترك حبيب المصري وكالة المجلس إلى فتوalam النياوي (١٥٢) .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهوراً . لقد كان مكاريوس مطراناً ورعاً وكاهناً شجاعاً لم يحدّد قط عن مبدئه الذي نادى به في صدر القرن العشرين ، وهو أن وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال .. وجلس مكاريوس لهذا على كرسي الرئاسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤيداً بالمجلس إلى أكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة ، ومحاطاً بتائينه واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرياسته

كتاب صحفي نصف قرن من أجل الاصلاح ، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وقتها . لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسه أيامما حتى شرع في اقرار مطالب الاصالحين ، فاجتمع بالمنياوى ثلاثة أيام متصلة أصدر بعدها في ٢٢ فبراير قراراً بتنظيم ادارة أو قاف الاديرة معتبراً بحث المجلس الملى في ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق عليها البطريرك ( الفت وقتها برياسة المنياوي من راغب اسكندر وجندى عبد الملك واسكندر نصحي وابراهيم تلا ) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم اوضاع الرهبان والاتفاق من ايرادات هذه الاوقاف نسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يغنى للأغراض الاصلاحية ، وقرر ان يكون تعين نظار الاوقاف واقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمد البطريرك . وعرض هذا القرار على المجلس الملى في اليوم التالي فأقره شاكراً ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخي لكتيبة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوسّع نضال عشرات السنين ، وأحاطت الوفود بمقر البطريركية تهنئه وتؤيد ، وأزدحمت الصحف ببرقيات التهنئة (١٥٣) .

ولكن اعضاء المجمع المقدس ، لم يثنهم عن عزمهم ولا قل من صلابتهم في المقاومة ، وجود رئيس ينأى سلطانهم ويجمع حوله تأييد اكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الفقيرة واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريرك وبغير حضوره ، واتخذ قراراً بالمعارضة في اختصاص المجلس الملى بادارة او قاف الاديره ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملى بذكرة مضادة في مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكورين الى وزير العدل صبرى او علم فدرسها وعرض الامر على مجلس الوزراء في ١٤ مايو ، فانتهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملى حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعلية بغير منازعه ، وان القرار الوزارى الصادر فى أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلأ فيما ادخله من تعديل على هذا القانون ، وان قرار البطريرك الصادر في ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفاً قانونياً صحيحاً ، وأصدر مجلس الوزراء قراراً ببطلان قرار ١٩٢٨ (١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمي المؤيد للاصالحين . وانفرد المجمع المقدس بعوقه وحده ، وافتقد بقرار مجلس الوزراء الاخير الستة الشريعى لسلطة الكنيسة على او قاف الاديره . ولكن ذلك لم يفت في عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاعلاميون لا سبيل الى تنفيذ أمر بالعنف معهم ولا الى اقصاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على رأسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنيسة حتى ولو عارضهم زعيماً ذو السلطان الفردى التفرد . وكانوا واثقين بكل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد ان الغلبه في هذا الجهاز ستكون لهم في النهاية ، ما بقى الجهاز قائماً لم يتصف ، وهو في هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين . وإذا

امكن اقصاء فرد او افراد منها من ذوى السلطة الشرعية ، فانه يستحيل ان يمارس سلطاته الا بقدر والا فقد السلطان الشرعي سلطاته ، واصاب السهم رايمه . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى . فالمال او قاف محبوبة على مصارف الاديرة ، والوقف نظام شرعى للاموال وهو في حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها يرصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم . ولا يجدى عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث في تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لاساس شرعى من سلطة الدولة . وهو أمر ان ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه الا العمل الثورى ، وأن ثار في نطاق الكنيسة فلا يجدى معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية باى من معانها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة ، ولا كانت الاوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا سببا في أمر له ساس بالدين .

تمضي مقاومة قرار مكاريوس في الوجود التنظيمي للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفي السيطرة المادية على الاموال . فبقى السلطان حيث هو داخل القلمه وبقى المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المغلقة . وينظر ذلك واضحًا في سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدوى والمقالات انها في الصحف رالبرقيات تترى ، والصياغ يعلو ويصخب يطالب بالاصلاح ، لا يزال رغم الرياسة والشرعية والجماهير « يطالب » بالاصلاح . والمطارنة والاساقفة في قلعتهم الشامخة نشطون « متذلين » لا مطالبين ، ويعتقدون اجتماعاتهم بغير رئاسة البطريرك . الاصلاحيون يقولون في مواجهة المطارنة « نحن الشعب » (١٥٥) ، والمطارنة يقولون في مواجهة البطريرك « نحن السلطة » . وانقلب الماقف ، صار الاصلاحيون الديمقراطيون « يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويحبذون سلطاته على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنه المحافظون « يعادون » ديمقراطية التنظيم الكنيس ، فاثلين أن البطريرك ليس ، الا مط انا ؟ هو كبه هم ليس ، الا .. والمحسن اللـ، طالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رئاسة البطريرك ودعوهه ؟ والمجمع يجتمع ويقرر ويتفق ويمارس « شرعية القرار الجماعي » (١٥٦) .

يحكى « الخريدة النفيضة .. » ان الانقسام وقع وأشتد بين الطرفين ، وطلب الآباء المطارنة عقد المجمع المقدس قلم ير البابا لزوما لذلك ، « وأصبحت والحالة هذه قيادة بطريركية الاقباط في ايدي المجلس الى .. ». فلما رأى المطارنة ورؤساء الاديرة أن مساعيهم لدى البطريرك أصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برئاسة الانبا بطرس مطران سوهاج وأخميم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الى لسلطة الكنيسة والمجمع ، وفشل مساعي التوفيق بين الفتنيين (١٥٧) ، على أن المشكلة الجديدة لم تكن في خلاف المجمع

مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئة على هذا الخلاف من قديم . ولكن تركت المشكلة في أن ابطريرك الذى يرأس الهيئة الدينية ، جنحت منه هيئته بعيداً ووجد نفسه على رأس هيئة لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه ، ووجد مزيليه في الخارج تفاقم الأبواب بينه وبينهم ، فصار وحيداً لا تؤنسه وحشته أصداء انتياد تسمى أذناه ولا تلمسها يداه . حاول مكاريوس بنوایاه الحسنة أن يلم الشمل ولكن كلاً الجانين جنح بعيداً ، وأشتاد المجلس الملى في موقفه وعلى رأسه المباوى بما عرف عنه من حدة وعصبية ، وأشتاد المجمعيون في إقامة المقتبات (١٥٨) . ولم يتحمل كاهلاً المصلح المسن العباء الثقيل ، فاعتكف أولاً في حلوان ثم هجر مقر البطريركية إلى دير الانبا بولا في الصحراء الشرقية في ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركاً وراءه الامر كله بالمحافظين والاصلاحيين . وحاول بعض المطارنة اقناعه بالعوده فلم يقنع ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج ( وكان عضواً بالمجلس الملى وعضوياً بجرب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء ، وفي ذات الوقت كان مكاريوس ابن خالة والدته ) ان ذهب اليه في الدير يحاول ارجاعه فوعد البطريرك ولكنه لم يعد . ثم أقيمت وزارة الوفد في ٨ أكتوبر ، واسترد الملك ما كانت انتقصته الوزارة المقالة من سلطاته ، وجاء بالسعديةن والاحرار في الوزارة تحت رئاسة احمد ماهر ، وقاد الموقف السياسي الى ما تشقق به كفة المحافظين . ورجأ احمد ماهر البطريرك أن يعود الى مقره ؛ وعزز المجلس الملى الريجاء ، فعاد مكاريوس تستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مشيخة الازهر في ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاريوس هذه المرة في الوضع الطبيعي للبطريرك بين مطارنته واساقفته . وساقت العلاقات بينه وبين المجلس الملى ، فعقد المجمع المقدس في ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قرار ٢٢ فبراير ، وليولف لجنه جديدة للإشراف على الاوقاف القبطية والأديرة ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبة الذى أصدره سلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الملى بسلطات البطريرك . وأشتاد الخلاف فطلب الى البنك الا تصرف أموال الكنيسة ولا أموال المجلس الملى الا بتوريقه شخصياً (١٥٩) .

**(أ) لما أثبت هذا المصلح ان انضم الى رهطه وقام الخلاف من جديد . وما زلت اعتقد ان شيخوخته كانت سبب ضعفه وانساقه مع رجال المجمع المقدس فتشتب النزاع من جديد . ان ادارة المال هي سبب البلاء (١٦٠) . واذا ذكر مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فأن مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها ايضاً ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بـ احد عشر شهراً في ٣١ أغسطس ١٩٤٥ ، في الشهر الذى توفى فيه الشيخ المزاغى .**

### \* \* \*

يكاد يصح القول مجازاً ان مكاريوس أسلم الكنيسة الى يوساب . وكمما انتصر الاصلاحيون بمكاريوس في انتخاباته هزموا به في انتخابات سلفه .

جرت عملية الانتخابات التالية في عهد حكومة النتراشي، كان اثنان يوس مطران بنى، سويف هو القائم مقام ، وكان قطباً العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران جرجا والقمح داود المقاري ، وأصدر يوساب الى الدكتور المياوى وكيل المجلس الى تمهداً مكتوباً بتسليم او قاف الاذيره الى المجلس الى ضيقاً لقانون ١٩٢٧ ، كما تمهد لابراهيم لوقاً أن يستغنى عن خدمات خادم له عرف بالفساد هو ملك جرجس (١٦١) ، الذي لازمه نحو خمس رعشرين سنة .

وانتخب الانبا يوساب الثاني وصدر الامر الملكي بتعيينه في ١٤ مايو ١٩٤٦ في عهد وزارة اسماعيل صدقى الثانية . وجرى النزاع على حاله بين البطريرك والمجلس الى الذي تولى وكانته دهره الدكتور المياوى . وتداول وكالة البطريركية سيداروس غالى والقمح وابراهيم لوقا ، ولكن لا احد من هؤلاء أو غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها أحياناً حبيب المصري فلم تكن تصريحاتها لتظفر بقبو البطريرك ، (١٦٢) وذهب التوصيات مع ما ذهب من قبل ..

ولكن الصراع لا يضيع فقط هباء . قد يرتد في المواجهات الحاسمة ، ولكن هذه المواجهات عينها ترك آثارها في المدى الطويل كفعل عوامل النحات في الطبيعة ، تمهد وتصقل وتتفغل . حتى محاولة مكاريوس التي فشلت لم تذهب دون أثر ، وبقي لها في التاريخ المتدر رغم كل شيء فضل من سبق وريادة ، أنها محاولة للإصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة كما هي في الظاهر ، ولكن اجيالاً ولدت ، وأجيالاً انت ، وبدأت التيارات تتضارب ، بقى القديامي على حاله ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال التطور الاجتماعي الذي عرفته مصر في التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال الصراع المطالع الذي داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابي للبطريركية ثلاثة مرات في عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها في ضعف هذه المدة من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية في تاريخ كل من المؤسسة والجماهير ، لا كما اوحى حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من أصلاب رجال «المهد القديم» ، بعمر يحسب بالثلاثة أرقام . ركانت انتخابات المجلس الى دوريه كل خمس سنوات ، والحركة الانتخابية اثرها البعيد في وعي الجماهير وثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة الشعبية الواسعة ، بكتاباتها واجتماعاتها وصحفاتها . وشعب جيل مدارس الاحد الذي مزج بين الحياة الكنيسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر الفجوة بين المجالين . لذلك شاهد عهد يوساب غلوا في المحافظة والرجعية من جهة وغلوا في الفساد من بعض المحظوظين به . ولكنه شاهد الجديد من مطارنة يطلبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك اعنف ما ووجه به رئيس للكنيسة في العصر الحديث . وإذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى المأساة لهذا المصلح الورع ، لانه وجد في غير محله وسيق مؤسسته ؟ فأن نهاية يوساب أشد مأساة لهذا المحافظ القبح ، لانه وجد في غير عصره وتخلف

عن زمانه . وإذا كان مكاريوس يمثل فشل الاصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوسف ظهر الاصلاح في داخل المؤسسة في وضعه الطبيعي الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الأدنى . وقد ادرك رجال المؤسسة الدينية أنفسهم : أن السلطان الفردي للرئاسة لا يحمي رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يتهددهم .

جاء الانبا يوسف من حرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك - حسبما يحكى الانبا توماس مطران القرية وسكرتير المجمع القدس - ان تملك كل شيء وصار بطريركًا غير متوج وفرض الاتاوات على الكنائس والأدبيه وتدخل في تعيين الاساقفة والمطارنة ، وبلفت ثروته بعد أربعة أعوام نحو ربع مليون جنيه (١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على التلامذين منه . ويكتفى القول عما بلفته الاوضاع أيام يوسف ، ان النيابة العامة حققت في ١٩٥٠ في حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله لجنة ناخبي المجلس الملى في ١٠ فبراير واعتدوا على اعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور النباوى الى الاستقالة من وكالة المجلس الملى في ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع مع البطريرك سياسة الملاينة قائلاً أنها الوسيلة الوحيدة للتتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد أيضاً ، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك في ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق أولاً ثم عاد ورفض ممتنعاً عن توقيع محضر الجلسة ، مظهراً بذلك ان الاصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك حين مطراناً للجيزة على غير وقبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس ، وان الابروشيات كانت تقسم وتتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين في عهده ١٧ مطراناً واسقفاً رغم ان عدد الابروشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم أداء ٣٠٠ جنيه (١٦٤) .

جار الجميع بالشکوى من هذا الذى يحدث ، ويكتفى دلالة على حسنة المقاومة ، ان البطريرك تعرض في ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب وأخوه في دير البنات ، ثم اكتشف الأمر وأعيد الى البطريركية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك باكثر من عام تسلل شاب الى مقر البطريركية محاولاً اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيساً بمعاونته (١٦٥) .. وقد قام المطارنة انفسهم بتشكيل لجنة تعاون البطريرك في مهامه ، واجتمعوا في ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برئاسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفضوا الاستجابة لهم فانسحبوا من الجماعة ، وأصدروا - بغير رياسته - قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثة من المجمع المقدس للإشراف على الكنيسة ، والتنسال عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكانة البطريرك السامية ، وإبعاد حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وأبلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بلل جندي عبد الملك

وزير التموين وقتها مجاهدا للتقارب بين الجابين ، وأراد البطريرك أن يتفادى الأزمة فوافق على العفو عن خاطفيه ، وأصدر قرارا بتعيين أحد أنصاره الانبا لوکاس مطران منفليوط معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الادارة ، ولكن المطارنة اعلنوا تعسكمهم بجميع مطالبهم ، وأصرروا على وجوب النهوض بعراقب الكنيسة ورفع مستوى الاكتيروس والرهبنة وتنظيم ربع الاوقاف (١٦٦) . وبعدها أصبحت مسألة الاوقاف من بين مطالب الاكتيروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوکاس وأنه لا توجد قوة في العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض وأصر على وجوب عودة المطارنة الى ابو روبياتهم ، وأمر بغلق أبواب البطريركية من دونهم واستعan بقوة من البوليس على منعهم . وأصر المطارنة على عقد المجمع وأعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبذل جندي عبد الملك مساعديه ثانية للتوفيق بين الجابين ، وعقد اجتماعا مع بعض أعضاء المجلس الملى العام الحالين والسابقين ( منهم المساوى ونجيب اسكندر ومریت غالى وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح ورأب اسكندر وخطيب بطرس وعزيز شرقى ) ، فشكلوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك والمطارنة على اساس اختيار مطرانين آخرين مع الانبا لوکاس لمعاونة البطريرك ، وهما انناسيوس مطران بنى سيف وكيرلس مطران قنا (١٦٧) . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة : وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكون مجلس «اكتيروس القاهرة» كان يجتمع بمنزل ملك ويطلق منه الارشادات .

في هذه المرحلة كانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ واطيح بالنظام الملكي كله وألفى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى اثره فيما بعد . على انه يمكن بشكل سريع القول هنا أن تلك الاجراءات التي اتخذتها الثورة في السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم . وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكي وأسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكي وهي الديمقراطية الليبرالية . والمهم في نطاق اوضاع الكنيسة ، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال الثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسي العام وقتهما . والكنيسة تمثل الطرف «الديمقراطي» المحافظ في هذا الصراع ، والمجلس الملى يمثل الطرف «الديمقراطي» الاصلاحي ، ثم انقلب اوضاع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يولية ، التي تبنت نطا من الاصلاح يتم بغير الاسلوب الديمقراطي ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية . واذا كان الوضع الطائفي مما تراخت معه اسباب التأثير المعاشر السريع لهذا الوضع السياسي العام على اوضاع الكنيسة ، فقد كان

لابد أن ينعكس هذه النتائج الجديدة على الأوضاع الكنسية بالتدریج ، وخاصة من خلال ما تستلزمها أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ يولیة في وسائل الدولة ازا، الكتبة ، وهو يحصل في نزعة مساندة مطالب الامم لاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة ايضا الغيت المحاكم الشرعية والاختصاص القضائي للمجالس الماليه توحيدا للقضاء وذا في ١٩٥٥ .. وبهذا فقد المجلس المالي القبطي وظيفته القضائية ولم يبق له الا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للإشراف على كلا الجابين المالي والاداري من شئون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس المالي القائم بوکالة كامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافا عنيفا . وحدد لاجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يولیة ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بودار احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين اعضاء المجلس المالي ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الاصلاحين البارزين ، وانتخب المجلس المعين وكيلا له اسكندر حنا ديمان ( كان وكيلا لمحكمة الاستئناف ) وسكرتيرا عاما راغب اسكندر (١٦٨) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستصرخه فيه الرأى انعام القبطي بالتدخل ، وتشير اصابع الاتهام لوكييل البطريركية الجديدة بما اثرى ، وطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك ، ووجوب اتخاذ المجلس المالي لأموال الاقباط . والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث ان عزل البطريرك اسقف يوش الانبا غبریال عن نظارة اوقاف دير الانبا انطونيوس ، وعين بدله في النظارة الانبا يوأنس مطران الخرطوم ، وقيل ان سبب المشكلة ان الاسقف المعزول أعاد استعداده تسلیم اموال الدير للمجلس المالي ، وان ملك جرجس طام في ايراد هذه الاوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب وانضجيج ، وهاجم الاسقف غبریال البطريرك ، واتهمه بمحاولات تعطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجتمع القدس . وبلغ الأمر جميعه الى درجة من التذمر دفعت جندي عبد الملك وزير التموين الى ان يخرج عما توجيه عليه وظيفته كوزير وعن دوره ك وسيط بين الطرفين ، الى مهاجمة الفساد والمفسدين (١٦٩) ، ففقد المجلس المالي اجتماعا في ١٨ اغسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبریال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى امامه كثرين ماربسو العمل مع البطريرك للادلاء بعلمائهم ، كان منهم القمص جرجس ابراهيم وخنانا سكرتير صحفي البطريرك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فأثارت صخبا بالغا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا اقناعه بالعدول عن مسلكه ، ظلما اثار الاعضاء في الاجتماع الاخير موضوع ملك جرجس ، غصب البطريرك ونفر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس اليه دعوة المجتمع القدس، فرفض ، فاجتمع المجلس ببعضه المجتمع القدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه (١٧٠) .

وفي ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجتمع الى الاجتماع له بعد ثلاثة أيام ، فأصدر البطريرك بياناً عارض فيه الاجتماع ، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الى بطلان اجتماعات المجتمع بغير دعوة رئيسه في ٢٩ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاريوس .. ولكن المطرانية عقدوا مجتمعهم في ٥ سبتمبر ، وأصدروا قراراً باعفاء الأنبا يوساب الثاني من منصبه ، وباعاده عن مقر الكرازة المرقسية في القاهرة والاسكندرية : وتشكيل لجنة ثلاثة تولى جميع اختصاصات البطريرك ، وذكر المجتمع في قراره أن أسباب الاعفاء تتعلق بتبديد أموال الأديرة والكنائس واتخاذ البطريرك الاشارة مستشارين . والتحكم في المطرانية والاساقفة وانشائه مجلس الكليوس القاهرة ليعارض المجتمع ، وتهاون البطريرك في دعوة روما وموسكو للإبقاء على اعتناق الكلمة والشبوانية ، وحرم كثير من المطرانية بغير وجه حق . وقد وافق المجلس الى على قرار المجتمع فور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئة الى وزير الداخلية لإبلاغه بالأمر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراحت استجابة الحكومة أسبوعاً استحوذ المجتمع وذكرها بأن قراره نهائى واجب النفاذ ، واجتمع ثانية في ١٦ سبتمبر وقرر - حث الحكومة واظهاراً للأمر الواقع - تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلوة والصوم الجماعي ليعلم الشعب « انه ليس لآية سلطة الحق في أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيساً قضى المجتمع بشنحته فوراً واعفائه من مرتبه » وليلعلم الجميع أن يوسباب صار لا وجود له كبطريرك ، ويعتبر اي قرار يصدره باطلأ يعرضه لأحكام كنيسة صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الأنبا يوسباب عن سزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجتمع والمجلس ان يجتمعوا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوسباب مقر البطريريك في ٢٤ سبتمبر قاصداً الدير المحرق ، حيث رُؤى أن يقضى هناك ما تبقى له من حياة (١٧١) . وتالف مجلس بطريركي من ثلاثة مطرانية حل محله .

لم ينته أمر يوسباب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا اتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان أن يرضي بالخلع أو يهدأ بالاً بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتنظر العودة شفالة الشاغل . وحتى لو هذا تظل الخيبة منه حتى يقضي ، وتظل ذكري خلمه كشيع القتيل ابغض ما ينفع على خليفته ، لا ندما على ما تم ولكن خوفاً من المصير ذاته . ورحم الله من نصح ملوكه : اذا جلس احدهم في مجلس الملك ساعة فلا تامنه أبداً . وكانت جلسة يوسباب في الرياسة عشر سنين . ويفهم من حدث أدى به جندي عبد الملك في ديسمبر ١٩٥٥ أن هناك مؤامرة لاعادة البطريرك . ويفهم من مقالات نشرتها الصحف أن حاشية يوسباب تجند له الانصار من بين معارضيه القديمي و تستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد (١٧٢) . وقد أصدر المجلس الى بياناً في ٢ ابريل ١٩٥٦ هاجم فيه شهد يوسباب ، ثم عرج الى ماشيته حاشية البطريرك من الفرق بين الاقباط و ماتختلفه من اباطيل ،

وأن بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل أنه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة ؛ إذ وجد المجلس أن الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة . فاعداً مشروعه لانشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه اغراضًا كبيرة من المطارنة ، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركي مستنكرين سعي المجلس الملى ، فاحتاج المجلس البطريركي على المشروع ووصمه بالمخالفة لتفايد الكنيسة . ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجاناً من أعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة ، وأوصى المجالس الملى الفرعية تفيد المشروع في الأقاليم ؛ فاستثمرت الصراعات القديمة ، وبعد أن لم يكن يؤيد يوساب عند خلقه أكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة ، بدأ عدد من المطارنة يميل ثانية إلى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوئ للمجلس الملى ، واجتمع بعض هؤلاء في ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب (١٧٣) . وإذا كان يمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى ، فإن هذا الصدح بين الجانبين كان كفيلاً بانعاش أمل البطريرك في العودة . يضاف إلى ذلك أن كان للبطريرك – كما سبقت الاشارة – علاقات وثيقة بالاحباش وخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركاً . وزادت هذه العلاقات وثوقاً بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الاحباش حق رسامة أساقفة أثيوبيين لأول مرة ، وكانت للجيشة اطماع في السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية ، وليس خيراً من يوساب يتحقق لهم هذا الطمع (١٧٤) . فكان طبيعياً أن يؤيد هؤلاء يوساب وأن يغضبوه لوقفه ويطالبوه بعودته ، سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الاحباش كعنصر من العناصر المؤثرة في أوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك في المجمع القدس، وينشئ ذلك سابقة هامة: لوجودهم الفعال في هذا الأمر . فأرسل الامبراطور الجشة رسالة إلى يوساب بالحقيقة الدبلوماسية سلمت إليه بالدير المحرق، يطلب فيها التصريح لمطران أثيوبيا برسمة أحد الرهبان أسفقاً هناك (١٧٥) .

سعى يوساب لتجمیع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونيو ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع القدس أن ينعقد في ملجهه بالدير المحرق متجاهلاً قرار وقفه . وحدد للجتماع يوم ٧ يونيو ثم أجل إلى ٢٠ يونيو حتى يتضمني حضور المطارنة الاحباش . وأعلن عن قبول الدعوة أنصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الأديرة ، فضلاً عن سبعة مطارنة واساقفة حضروا من الجشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذي أعلنه المجلسين البطريركي والملى عن بطلان دعوة يرساب . وقيل أن حضر الاجتماع ثلاثون عضواً قرروا عودة البطريرك . ثم أبلغت الحكومة بالقرار وبغزם البطريرك أن يعود إلى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة – وكانت الأحكام الفرعية الفيت من بدء العمل بستور ١٩٥٦ – أن تتركه حراً يقيم حি�شاً شاء ، واستقل القطار من

ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونيو متنويا التوجه إلى مقر البطريركية . ولكن المجلس الملى نجح في اقتحام الحكومة بان رجوع البطريرك يخالف القرار الرسمي الصادر بيقهه ومن شأنه الاخلال بالأمن ، فأغلقت أبواب المقر البطريركي واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطريرك إليه . فقصد يوساب المستشفى القبطي حيث نزل هناك (١٧٦) .

تصدى المجلسان البطريركي والملى لافشال تلك المحاولة . وأعلن المجلس البطريركي بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخد فيها من قرارات ، وأعلن عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملى . ولكن العقدة كلها تركت في موقف مطارنة الجبسة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ، واحتجوا لذلك بأن أعمال كنيستهم معطلة ، بسبب عدم امكان رسامة أربعة مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطريرك نفسه . وأصرروا بيانا طالبو فيه بأن يكون لكتنيستهم حق المشاركة في انتخاب البطريرك وحضور المجمع المقدس ، وأن ابعاد البطريرك يخالف القوانين الكنسية ، وأن كنيسة أثيوبيا ترفض هذا الإبعاد وتعرف بيوساب بطريركا . وكانت هذه النقطة هي ما ركز عليه أنصار يوساب ، وارتباك أمامها خصوصه خشية ان يظهرروا بمظاهر المتسببين في انفصال الكنيستين . وبلغ الخلاف حدا ان انقسم المجلس الملى ؛ فاستقال منه الدكتور النباوى ، ثم اقترح بعض الاعضاء حلأ وسطاً أن يسمح ليوساب بالاقامة في مقر البطريركية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية اعضاء المجلس هذا الحل ، قدم هؤلاء استقالتهم أيضا احتجاجا على رفض اقتراحهم (١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقى التيار الذى يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ؛ وبقى البطريرك في المستشفى القبطي شهرا وراء شهر . وبذا انصار العودة يدركون عدم جدوا مساعيهم ، وبذا المطارنة والاساقفة المؤيدون ليوساب يعودون إلى مقار عملهم .، وأعلن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية - الذى رأس اجتماع المجمع عندها - قرار ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته - يأسه من عودة البطريرك (١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطريرك ، فنقل إلى مقر البطريركية محمولا حيث مكث يومين توف بعلهما في ١٣ نوفمبر (١٧٩) ١٩٥٦ .

\* \* \*

واتهى يوساب كما ينتهي رجال نهاديات العهد ، وخواتيم المراحل التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤقتا قائمقاما على الكنيسة الانبا انطانيوس مطران بنى سويف ، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس الخامس من المطارنة (١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل المنحدر من القرن التاسع عشر . في هذه الفترة كان المجلس الملى قد أعيد تشكيله

بالانتخاب في صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله ايضاً اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر . وحدثت في الفترة عينها تغيرات عامة كثيّر بذات آثارها تنبع على الصراع التقليدي بين الكنيسة والمجلس الملي . فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد الغي الوظيفة القضائية للمجالس المليه . كما الفيت به المحاكم الشرعية . وصار الاختصاص الاساسي للمجلس الملي يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطية ، فضلاً عن دوره في انتخابات البطريرك . وبالنسبة للأوقاف : فان قانون الاصلاح الزراعي وقانون حل الاوقاف الاهلية الصادرين في سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرَا في اوقاف الكنيسة . لأنها اوقاف خيرية بقيت كما هي . ولكن صدر في يوليه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخيرية كلها بسنادات على الحكومة ، فخضع له كافة الاوقاف الخيرية سواء كانت على جهات بر اسلامية او جهات بر مسيحية . ومن ثم وقد لمسالة الاوقاف طريق آخر للحل في نطاق السياسة الاجتماعية الجديدة التي سارت عليها حكومة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وقد شكا الاقباط من الاستيلاء على اوقاف الكنائس والاديره ، الامر الذي حدا بالحكومة ان تستثنى تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن في نطاق مائتي فدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والاديره الموقف عليها . ومن الجلي ان اختصاص المجلس الملي الذي تقلص بالفاء وظيفته القضائية في ١٩٥٥ ، قد تقلص أيضاً بتقلص اراضي الاوقاف ، ثم انشئت هيئة عامه قبطية للإشراف على تلك الاوقاف . وبقى للمجلس دور المساهمه في انتخابات البطريرك . نثار النزاع في الأساس - بعد عهد يوساب - حول ديمقراطية انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطيريكية .

كان ما يمكن ان يسمى بجبل مدارس الاحد قد شب وصار الان يتطلع لمناصب الرئاسة في الكنيسة ، وصار من رجال الدين مهنيون انعوا تعليمهم العلماني بالجامعة والمعاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفة ، ثم انضموا الى سلك الرهبنة ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لظروف العصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطيريكية الراهب انطونيوس السريانى والقucus متى المسكين ، والقucus مكارى السريانى . وطرحـت أسماء أخرى مثل التسـيس شنودة ومينا ومتـias واستفـانوس وموسى وكـيرـمسـر وديـموـتسـيسـ من دـير السـريـانـ ، والقucus فـرنـسيـسـ البرـامـوسـيـ والـدـكتـورـ وهـيبـ عـطاـ اللهـ جـرجـسـ . على ان المـجـمـعـ المـقـدـسـ رـأـىـ انـ يـقـيـدـ التـرـشـيـحـ للـبـطـيرـيكـ بـالـيـقـلـ سنـ المـرـشـحـ عنـ ٤ـ سـنـهـ وـلاـ مـدـهـ رـهـبـنـتـهـ عنـ ١٥ـ سـنـهـ ، وـكـانـ مـؤـدـىـ هـذـاـ الشـرـطـ اـبـعادـ هـذـاـ الجـبـلـ عنـ التـرـشـيـحـ . وأـسـنـدـ الـجـمـعـ فيـ مـوـقـعـهـ هـذـاـ إـلـىـ قـرـارـ سـبـقـ انـ أـصـلـدـهـ فيـ ٩ـ دـيـسـمـبـرـ ١٩٥٣ـ . وـلـكـنـ الـمـجـلـسـ المـلـيـ عـارـضـ شـرـطـيـ السـنـ مـعـتمـداـ عـلـىـ انـ الـقـوـانـينـ الـكـنـيـسـيـةـ لـاـتـحـتـمـهـماـ ، اـذـ كـانـ اـثـنـاـيـسـيوـسـ الرـسـولـيـ بـطـيرـيكـاـ وـهـوـ فـيـ الـثـلـاثـيـنـ مـنـ عـمـرـهـ ، وـكـانـ كـيـرـلسـ الرـابـعـ بـطـيرـيكـاـ عـنـ ثـمـانـيـةـ وـثـلـاثـيـنـ سـنـهـ ، وـاـذـ

يغلق هذا الشرط سبيل الترشيح امام خريجي الجامعات لحداثة سنهما عن بلوغ هذا الشرط . وقد الفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثني عشر من المجلس الملى . وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها . فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح . ووافق رجال المجلس الملى على مضمض ولدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له ، ولذلك نائب، بمنصب البطريرك عن « الناطحون الانتخابي العنيف » . وقد ارسل المجلس الملى الى رئيس الجمهورية مذكرة اعتراض فيها على وقف اجراء الانتخابات ؛ وذكر ان الامر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر في ١٩٤٢ لا يزال ساريا وهو يوجب اعتمادها ، وان ليس من مشكلة تستوجب التأجيل لأن الخلاف قائم حول مسألة عامة (١٨١) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهيبته بقى فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهوري في ٣ نوفمبر ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات البطريرك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين في تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الأربعين من العمر وخمسة عشر عاما من الرهبة . واجازت للمطارنة والاساقفة حق الترشيح ( وهو الامر الذي ارتضاه المحافظون على عهد يوانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الا نسبة محدودة ) ، وحددت آخر موعد للترشيح في ٢٥ يناير ١٩٥٨ (١٨٢) . فاعاد المجلس الملى مذكرة رئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحة ؛ وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظفر من صياغتها والتواتر التي تضمنتها ، وان لائحة ١٩٤٢ كانت ادق في كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا القواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجر الزاوية فيها تقرير حق الشعب في اختيار البطريرك . وذكرت ان جماعة الناخبيين وفقا للائحة ١٩٤٢ تبلغ الان نحو ٧٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبيين وفقا للائحة الجديدة لا تزيد على ٣٠٠ ناخب . وان اشتراط سن ما في المرشح يحرم الفتة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت ان اللائحة الجديدة يعتورها النقص من ناحية تمشيها مع المبادئ الديمقراطية ، فهي تجعل لجنة الترشيح سلطات واسعة في تحديد اسماء المرشحين ، وهي تجعل جماعة الناخبيين فضلا عن حصرهم في عدد محدود ، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل في ابروبيته . وأن لجنة اختيار قائمقام البطريرك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملى الحالين منها . وتكون لجنة فحص الطعون من القائممقام واثنين من رجال الدين فقط ، كما اوجبت اللائحة اجراء القرعة الهيكلية بين ثلاثة مرشحين الحالزين على اکثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملى باعتباره اجراء غير ديمقراطي ، لاحتمال أن ينبع في القرعة صاحب أقل الاصوات .. ورؤى في هذه اللائحة انجاز الاتجاه غير الديمقراطي من رجال

الدين ضد اتجاه الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣) . ولكن تقديم المذكورة لم يجد شيئاً فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤) . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقاً لها المرشحون الجدد . وإذا كان المجلس الملى كهيئة منتخبة قام دائماً على أساس التمثيل النسبي الديمقراطي ؛ وإذا كان قد اجترأ وظيفته القضائية توحيداً للقضاء في طريق التطور العلماني لمؤسسات الدولة ؛ وتخلص اختصاصه المالي بتجميد ملكية الأوقاف الخيرية ؛ فقد استعمل وظيفته الأخيرة في الأسهام في انتخابات البطريريك ؛ استعملها مدافعاً عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو أنه يريد أن يسلمه الشعلة ، إذ تربى في مناخ الجدل بين الاصالة والتجدد واستوعب من خلال الصراع صيغتها الجامعة .

لقد انحصر الناخبون في القوامات مينا التوحد وبيهودناس عند التور المحرقى وديميان بولس المحرقى وإنجليلوس جيد المحرقى ومينا الأنطوانى ، وأجريت الانتخابات في ١٧ مارس ١٩٥٩ فحصل على أكثر الأصوات ديميان ثم إنجليلوس ثم ميينا التوحد وأخرجت القرعة الأخير من هؤلاء نصب باسم الأنبا كيرلس السادس (١٨٥) .

## المراجع

- (١) الدكتور وليم سليمان ، مجلة الطليعة . أغسطس ١٩٧١ .
- (٢) مقال « مسدد زغلول وذكره السياسي » طارق البشري . مجلة الطليعة مايوس ١٩٦٩ .
- (٣) تقرير لجنة الحقيقة بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يونيو ١٩٢٧
- (٤) سوليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، العولبة الرابعة سنة ١٩٢٧ ، من ٤٣٨ - ٤٣٩ .
- (٥) صحيفية الاهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٦) صحيفية الاخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥ .
- (٧) صحيفية الاخبار ١٩ ابريل ١٩٥٦ .
- (٨) تقرير لجنة الحقيقة بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يونيو ١٩٢٧ . مقال جندي عبد الملك « في الشتون القبطية » صحيفية مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ .
- (٩) المخربة النفيسة في تاريخ الكنيسة ، الآباء أيسيدوروس (طبعة ١٩٦٤ ) الجزء الثاني ٥١٤ - ٥١٥ .
- (١٠) تقرير لجنة الحقيقة سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يونيو ١٩٢٧ ، مقال جندي عبد الملك صحيفية مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ . الأقباط في القرن العشرين ، رمزي تادرس (طبعة ١٩١١ ) الجزء الثاني من ٧٦ - ٨١ .
- (١١) نقل عن تقرير لجنة الحقيقة ، مجلس النواب ٢٥ يونيو ١٩٢٧ .
- (١٢) تقرير لجنة الحقيقة سالف الذكر . رمزي تادرس ، المرجع السابق من ٨١ .
- (١٣) تقرير لجنة الحقيقة سالف الذكر .
- (١٤) عشرة الكنيسة القبطية في القرن العشرين . جرجس فيلوقاوس عوض (طبعة ١٩٣٠ ) ، الجزء الأول من ٢٨ - ٣٠ .
- (١٥) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ٥ ، ٣٠ .
- (١٦) رمزي تادرس ، المرجع السابق من ٨٤ . المخربة النفيسة ، المرجع السابق من ٥١٤ - ٥١٥ .
- (١٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٨ يونيو ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأبا لوكانوس يمكن الرجوع إلى كتاب « صفوة مصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » ذكي فهمي (طبعة ١٩٢٦ ) ص ٤٢٤ .

- (١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس النواب جلساتى ٢٦ ، ٢٥ يونيو ١٩٢٧ ، صحيفه مصر ٥ يوليه ١٩٢٧ .
- (١٩) صحيفه البلاع ٢٤ يونيو ١٩٢٧ .
- (٢٠) صحيفه مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٢١) صحيفه مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٣٠ مارس ، ١٧ ابريل ١٩٢٨ .
- (٢٢) صحيفه مصر ١٨ يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٣) صحيفتي السياسة و المصر اول و ثانى يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٤) نيل سينال راجع صحيفه مصر ٧ يوليه ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصححبة ذاتها ٢٧ يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٥) ذكرت صحيفه مصر في ٢ يوليه ١٩٢٧ ، ان الانبا مرقص أسف دير آنبا أنطونيوس سادم يبلغ ٤٠٠ جنيه ، والقى من مرقص رئيس دير الانبا بولا ساهم يبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو متّار يبلغ ٢٠٠ جنيه ، القى من باسييليوس رئيس دير آنبا بشوى ١٠٠ جنيه ، والقى من عرابيمون رئيس دير البراموسى ١٠٠ جنيه .
- (٢٦) صحيفه مصر ١٨ يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٧) صحيفتي السياسة و المصر ١٢ يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٨) صحيفه المقطم ٢٤ يوليه ١٩٢٧ ، صحيفه مصر ٢٥ يوليه ١٩٢٧ .
- (٢٩) صحيفه مصر ٢٧ يوليه ١٩٢٧ والاعداد التالية .
- (٣٠) صحيفه المقطم ١٧ مايو ١٩٢٨ .
- (٣١) صحيفه المنارة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ .
- (٣٢) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ٢٣١ - ٢٣٣ . صحيفه مصر ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ ، مقال جندى عبد الملك سالف الذكر . وجدير بالذكر أن الأستاذ جندى عبد الملك كان عضواً بالمجلس الملى عدة مرات ومستشاراً بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيراً للقوتين فى ١٩٥٤ .
- (٣٣) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ٢١٣ تلا عن تلقيقات صحيفه الأهرام فى ٢٣ فبراير ١٩٢٩ .
- (٣٤) حواليات احمد شفيق ، المرجع السابق ، العروبة الراية من ٤٤٠ - ٤٤١ .
- (٣٥) صحيفه الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٣٦) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق من ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ . صحفة مصر ، المرجع السابق من ٥٥٢ . عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ تلا عن صحيفه روز اليوسمى الصد ١٤٤ مكرر .
- (٣٧) مسلفة الحر ، المرجع السابق ، ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ . صحيفه الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفه مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .
- (٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ .
- (٣٩) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ . صحيفه مصر اول سبتمبر ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوريان جرجس لوزير الداخلية ، جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ .



- (٦٤) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٥) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ١٠١ . تراجع أيضاً صحيفه مصر اعداد متفرقة من أغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفه مصر ١٧ آغسطس ١٩٢٧ .

(٦٧) نص الخطاب الذي ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصري ( حين كان وكيلاً للمجلس الملي العام ) في دار نادى الشباب الجامعي للإصلاح القبطي بشبرا ، يخصوص انتخاب البطريرك فى ٩ أغسطس ١٩٢٢ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ ، من ٦ .

(٦٨) وردت الرسالة فى صحيفتي الاهرام و المصر فى ٣٠ مارس ١٩٢٨ .

(٦٩) شر انزهان رسالة يعنون « البرهان السيد » فى بطلان قانون الرميمية الجديد » ماجروا فيها التأوه ، ووقع الرسالة ٤٢ راسباً وقاصاً ، الاهرام و المصر ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفه مصر ١٧ ، ١٩ مارس ، ٥ ، ٦ ، ٤٥ ، ٦ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفه المقطم ٢١ ابريل ١٩٢٨ .

(٧١) حبيب المصري ، المرجع السابق من ١٤ ، ١٥ ، ٣٩ ، ٢٩ .

(٧٢) حبيب المصري ، المرجع السابق من ١٤ ، ٣٠ .

(٧٣) صحيفه المقطم ١٤ يوليه ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحفه مصر دفاعاً عن عدم اشتراط البتولة ، من منتصف ابريل وشهرى مايو ويوليه ١٩٢٨ . مقال للمقتابى بصحفه مصر ٢٤ مايو ١٠٢٨ . مقال لجرجس فيلوتاوس عرض بصحفه مصر ٣٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفه مصر ٢٢ مايو ، ٦ يوليه ١٩٢٨ ، مقالات لفترتها جمعية الحياة فى صحيفه مصر ٣ ، ٢ ، ٦ يوليه ١٩٢٨ . مقال دفاعاً عن شرط البتولة بصحفه مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوتاوس عرض عن عدم المقارنة اصدار تشريع لصالحهم بصحفه مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .

(٧٤) صحيفه مصر ١٤ يوليه ١٩٢٨ .

(٧٥) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ١٩ ، ٢٧ مارس ، ١٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٦) حبيب المصري ، المرجع السابق من ٢١ . صحيفه المقطم ١٤ ، ١٥ يوليه ١٩٢٨ .

صحيفه مصر ١٤ ، ٢١ يوليه ١٩٢٨ . نص مشروع المجلس الملى لشرته صحيفه مصر فى ٢٢ يوليه ١٩٢٨ .

(٧٧) حبيب المصري ، المرجع السابق من ١١ ، ١٧ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٢٣ ، ٣٠ . صحيفه مصر ١٩ سפטمبر ١٩٢٤ . نص ملاحظات المجلس الملى ثغرتها صحيفه مصر فى ٣٦ ، ٣٧ ، ٢٨ سپتمبر ١٩٢٤ .

(٧٨) صحيفه مصر ١٠ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٩) حبيب المصري ، المرجع السابق من ٢٢ .

(٨٠) صحيفه مصر ٢ ، ٣٦ مايو ، ١٣ يوليه ١٩٢٨ .

(٨١) صحيفه مصر ٢٣ يوليه ١٩٢٨ .

(٨٢) صحيفه مصر ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ اغسطس ، اول سپتمبر ١٩٢٨ .

(٨٣) صحيفه مصر ٢٥ اغسطس ، ٤ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٤ ، ١٣ سپتمبر ١٩٢٨ .

- (٨٤) صحيفه الاهرام ٢٨ ، ٢١ اغسطس ١٩٢٨ .
- (٨٥) صحيفه الاهرام ٢٤ اكتوبر ١٩٢٨ . صحيفه مصر اول نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٦) صحيفه مصر ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٨ ، ٢٧ ، ٩ نوفمبر ١٩٢٨ .
- (٨٧) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ١١٦ ، وورد بها نص الامر الملكي المذكور .
- (٨٨) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق من ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ وورد بها نص الامر الملكي بتضييف الأنبا يواحنس . صحيفه مصر ٣ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٨٩) صحيفه مصر ٢ ، ٦ ، ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٦ يوليه ١٩٢٨ .
- (٩٠) صحيفه مصر ٢٤ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ ، ١٠ ، ٩ يوليه ١٩٢٨ .
- (٩١) مقال لخادرس شنوده المتقبادى في صحيفه مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ . ومقال ثانى رئيس جمعية العزف القبطية بالليوم فى صحيفه مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٢) انظر مثلاً صحيفه مصر فى ١٢ نوفمبر ، ٨ ، ٢١ ، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٣) صحيفه كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ . والرد على هذا المقال بصحيفه مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ .
- (٩٤) صحيفه مصر اول ديسمبر ١٩٢٨ .
- (٩٥) لمثير الارتوذكسي من ٤٧ - ٤٠ مقال ليشاره بسطورس .
- (٩٦) صحيفه مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .
- (٩٧) نص منشور التخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الاوتوذكسيه بيان الى الرأى العام » بمناسبة انتخاب المجلس الملى العام سنة ١٩٥٥ للشهداء المواقفة سنة ١٩٣٩ ميلادية . بطلب محققًا من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الاوتوذكسيه - ١ شارع قطة شبرا مصر . ووقع البيان كل من بشاره بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد متري أبادير المدرس الأول بمدرسة أسيوط الثانوية للبنات . جورج إبراهيم مدير إدارة بوزارة المالية ( وكلهم كانوا أعضاء بجمعية أصدقاء الكتاب المقدس ومامجورها بعد أن تركوها ) ويدليل البيان بذلك أن قسطنطين موسى أطلع على هذه النبذة ويوافق على وقائهما التي سبق له أن أثارها في اجتماع الجمعية اليومية لجمعية أصدقاء الكتاب المقدس في ١٩٣٥ .
- (٩٨) نص منشور التخابي في ١٩٣١ « في سبيل الدفاع عن الكنيسة .. بيان عام الى الشعب القبطي عامه ، والى ناخبي المجلس الملى خاصة » . وقام بشاره بسطور من عضو جمعية أصدقاء الكتاب المقدس .
- (٩٩) نص منشور التخابي في ١٩٣١ بعنوان « الاصلاح الذى يدعوه القس ابراهيم لوقا وجسمية الأصدقاء هو عبى وتمزق لظلمة الكنيسة القبطية » . وقعه راغب مقناح في ١٥ نبرابر ١٩٣١ .
- (١٠٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وكان للأستاذ راغب مقناح دور تشريفى فى انتخابات البطريركية في ٢٧ - ٢٨ مناصرًا لنيل الاصلاح ، وعرّفت له آثار نشطته بعد ذلك فى انتخابات المجالن المالية التالية وفي داخل الكنيسة . وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل صلفى الوزير الوقدى وقىپ المحامين وكيل مجلس الزراب فيما بعد .
- (١٠١) مقابلة شخصية في ٣٦ ديسمبر ١٩٧٣ .







- (١٧٧) استقالة الدكتور المساوى وود وكيل المجلس لل عليها . صحيفه مصر ٢٩ ، ٣٠ يوليه ١٩٥٦ ، صحيفه الشعب ٣٠ يوليه ١٩٥٦ . ويراجع ايضاً صحيفه الاهرام والأخبار مصر ٣ يوليه ١٩٥٦ وصحيفه مصر ٢٧ ، ٢٨ يوليه ١٩٥٦ .
- (١٧٨) عن موقف الائتيا تيغراوس يراجع صحيفه الشعب ٣٠ يوليه ، صحيفه الأهرام اول يوليه ١٩٥٦ . يراجع ايضاً صحيفه يومي ١٨ ، ١٩ أكتوبر ١٩٥٦ .
- (١٧٩) صحيفه مصر ١٣ ، ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفه المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفه الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ .
- (١٨٠) صحيفه الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ .
- (١٨١) صحيفه الأهرام اول فبراير ١٩٥٧ . صحيفه الاخبار ٦ فبراير ١٩٥٧ . كتيب « المجلس الملى العام ٠٠٠ بيان حل القطبى الكريم » سنة ١٩٥٧ .
- (١٨٢) صحيفه الاخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧ ، ٢٤ يناير ١٩٥٨ .
- (١٨٣) نص « مذكرة المجلس الملى العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة ١٩٥٧ .
- (١٨٤) صحيفه مصر ، اعداد مفترقة ما بين اكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ .
- (١٨٥) صحيفه الاخبار ٢٧ ابريل ١٩٥٩ . صحيفه مصر ٤ ، ١٨ مارس ١٩٥٩ واعداد ابريل ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة .



## الحركات الشعبية في الثلاثينيات

---



## ١ - حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة . التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر . ولكن لزمن الاشارة إليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر . وقد أشير في الفصل الأول إلى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر . كما أشير إليها في الفصل التاسع لبيان الدور الذي حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل اكاديمية القبطية . وتاتي الاشارة إلى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه .

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر اواسط القرن التاسع عشر ، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا . دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتلال الدولة الذي كان أنشأه محمد علي . ووصلت الارساليات الأمريكية إلى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الارساليات الانجليزية وغيرها ، مستفيدين جمياً من حماية الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم . وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخي لهم في أبريل ١٨٦٠ ببريسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جولييان لونسيج ، وأنضم إليهم القس الاسكتلندي يوحنا هوج في مايو من العام نفسه (١) .

والملاحظ من حديث أندر واطسن في كتابه عن الارسالية الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ إلى ١٨٩٦ ، أن النشاط التبشيري بدأ أولاً بين الأقليات الدينية في مصر ، فكانت الارسالية الانجليزية تركز نشاطها بين اليهود (٢) ، وعندئذ الارسالية الأمريكية إلى المبشرة مارتن بالعمل بين الأقباط ، واتخذ الأمريكيون

أسيوط مركزاً لتبشيرهم لكترة الأقباط هناك (٣) . وبعد فترة ما اهتدوا أن إنشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير . إذ ينجذب إليها الكافة يهوداً وبطراً وMuslimين . على أن عدد المسلمين بين التلاميذ بقى هو الأقل نسبياً (٤) . كما يحكى واطسن الكثير عن معارضته للأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريرك انقطعني له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المشرين ، واستعانته بالبطريرك بالسلطات المصرية أيام الخديو اسماعيل في هذا الموقف (٥) . ولكنه يؤكد أن نشاط ارساليته كان موجهاً في الأساس إلى الأقباط ، ويرجع ذلك في رأيه إلى عاملين . أولهما أن حاجة الأقباط إلى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين أن لم تزد ، وثانيهما أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحاً على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصداً . بسبب عدم اعتراف الحكومة الإسلامية بمبدأ الحرية الدينية . ورفض الجماعة الإسلامية الاعتراف بهذا المبدأ (٦) .

لم يستشعر المسلمون إذا خطرا حالاً على دينهم من النشاط التبشيري في هذه الفترة . ويبدو أن اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مرکوزاً في التغلغل الاقتصادي والسياسي ، مبتعداً عن اثار الحساسية الدينية الإسلامية في هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم في محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لطيرة المسلمين . على أن تفادى هذا الاقتحام لم يمنع المشرين من محاولات التسلب . واذ يقدروا واطسن عدد الصابريين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالباً من الطبقات الدنيا (٧) ، فإن هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة في التقدير ، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نشاط أكثر من عشرين عاماً .

غادر المبشرون مصر مؤقتاً مع اشتعال الثورة العربية ، إذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور العام على ما يسجل واطسن «ليس العدو للمسيحيين يقدر ما هو عداء للأجانب» (٨) . ثم عادوا من جديد في ركاب الاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ ، يحملون معهم تقليلاً أكبر لنشاط تلحظه عنایة هذا الاحتلال . وما أن وطئت قدماً واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينـاً يجوب به في النيل بلاد مصر حتى أسوان (٩) . ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تزيد التورط في مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله أن الأهداف السياسية لبريطانيا ، البلد المسيحي ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها في تحويل المسلمين إلى مسيحيين ، وأنها انصاعت لتصحح الحكومات المصرية بعدم التدخل في هذا الأمر لثلاثة تثير المصيبة الإسلامية ضدها (١٠) . وكان هذا المسـلك مما أثار انتقاد المشرين (١١) . وأكـتفـت الـإرسـالية الإـنـجـلـيزـية بالـتركـيزـ على «أن النـجـاحـ فيـ استـخـدامـ الـكـنيـسـةـ الـقـبـطـيـةـ يـكـفـيـ ليـكـونـ الـهـدـفـ الـوـحـيدـ» (١٢) .

لقد سبقت الاشارة في الفصل الثالث من هذه الدراسة . إلى سياسة بريطانيا عقب الاحتلال مصر بالنسبة لمسألة الطائفية . إلى حذرها الشديد من ثورة مشاعر المسلمين في مصر . حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعية الإسلامية في مصر وتزعم الارتباط بتركيا بلد الخلافة الإسلامية . وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وتمة سبب آخر أشار إليه المبشر جاردنر . وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلاً رسمياً أو شرعياً ، إنما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي القديم (١٣) ، فلم يكن الاتجاه مطلقاً إلى . خاصة في أمر بالغ الحساسية كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيداً عن إلتقاط المبادرات للجماعة الإسلامية .

مُؤْتَهِرُ أَدْبَرْيَهُ :

ومنذ ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الإسلامي . رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرهما من بلاد الشرق : رأوا فيها مجالاً لاعلان حرية الفكر والعقيدة . ورغباً نزلى استغلال هذا الأمر ك مجال للعمل التشييظ بين المسلمين . وخاصة بعد اعلان تركيا للدستور في ١٩٠٨ . واتفق في تلك الفترة أن شرعت ارساليات التبشير في التنسيق بين بعضها البعض ، أملاً في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموليته ، وحتمي لاحتضان التفرقة من قواهم (١٤) .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا الجيل » ، وطرح فكرة تنصير العالم غير التصرانى كله كقضية حالة . لذلك انعقد أول مؤتمر عالى للإرساليات فى أدتبره باسكيلندا فى ١٩١٠ . وجتمع منسوبين من ١٥٩ جماعة من غالى المنظمات والكتائب (١٥) .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل الى العالم غير المسيحي ، ومنها ايضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الارساليات بالحكومات التي تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط . صاحب شعار تنصير العالم في حمل واحد (١٦) .

وأهم ما يتعلّق بهذا الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظره للمؤتمرين إلى الاسلام وال المسلمين . نظروا إلى الاسلام بملء الحذر والشعور بالخطر . لا من جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جمة في تصدير المسلمين ، ومن جهة ان الاسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنشر في

مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وحدهم . وذكر بالمؤتمر مثل لهذه المناطق : أفریقيا ومالیزيا وأجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جورج روبيسون من مجلس الارساليات الاجنبية «اسكتلندا» والرجل الذي كرس دراساته كلها لافريقيا « اذا ظفرت المسيحية بأفريقيا ، فإن أول ما ينبغي عمله هو القاء قوة تبشيرية ضخمة في افريقيا الوسطى ، لتعود ققدم الاسلام ولتحمل الانجيل في اتجاه الشمال الى السودان » (١٧) . وذكر أحد المتحدثين أنه اذا كانت الارساليات تجتح نجاحا كبيرا بين الوثنين ، خاصة في نيجيريا وأوغندا ووسط افريقيا وجنوبها ، فإن الأمل يمكن في التغلب على الاسلام والظفر بما نيم يغفر به من مناطق ، وأن ما يجب الحل منه هو ان يسيطر الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعث السماء لتوحيد الجنس الافريقي ، ويجنى الشمار التي زرعتها « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسيع الحركة السنوسية الاسلامية في النصف الشمالي من افريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك . وأوصى المستشرف تيسداي بضرورة تقوية حركة التبشير في مصر وفارس والشام ، ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التي تواجه المبشرين ، وبحسب أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة في جهة التي تعتبر ميناء لمكة – وذكر آخرون أنه اذا نجح التبشير في الشرق الأقصى ( اليابان ، وكوريا ، ومنشوريا ، والصين ، والهند ) فستوجد مملكتان لامايسجية ، احداهما الكنيسة الكاثوليكية في الغرب ، والأخرى مملكة الكنيسة في الشرق الأقصى .

وعندئذ ستواجه الممالكان بحاجز هرکزى ضخم غريب عنهما ومعادلها ، وهو الاسلام الذي ينتشر في القسم الأوسط من العالم ويسطير عليه ويشطر مملكة المسيح شطررين (١٨) .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وإنشاء المدارس ، في تسهيل سبل النشاط التبشيري ، وخاصة في اراضي الاسلام . وثبتت أن أهم نجاح حققه المبشرون في أنحاء الامبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح الكليات والمدارس في تركيا والاناضول وأرمينيا وسوريا وبيروت .

وذكر أندرو واطسون أن الارسالية الأمريكية فتحت في مصر ١٩٠ مدرسة يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم (١٩) .

ويظهر من هذا العرض ، أنه مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين ، وقبيل أن تفجر حركات التحرر الوطني ، وقبيل الحرب العالمية الأولى ، كان الاستعمار الغربي قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر في بلاد الشرق الاسلامي على قسمة ما .

وهنا بدا للمبشرى أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بعامل التوحيد الدينى تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصلبية العنيفة التى لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من يده مرحلة صراع ديني يتوجه فى الأساس ضد الاسلام المستتب فى المنطقة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرية وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعواام .

وقد أوضح مؤتمر أدبيه العنصر السياسي في هذا الفكر الديني . عندما أشار إلى أن الإسلام كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاماً اجتماعياً جديدين ، وبذا قوة هائلة عملت على توحيد الشرق (٢٠) .

وهذا ما دعا دكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صدقة النصارى المسلمين في الصين ، قائلاً أن ذلك يخلق جبنا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو ما دعا الدكتورين الخالدي وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الإسلامية (٢١) .

بعد الحرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر أدبىر الصليبية نتائجها سريعا ، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجتمدها . حينما من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العالم الإسلامي هزات سياسية عنيفة ، ترجع في الأساس إلى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية في العديد من البلدان مبتدئاً بمصر ، وإلى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها في الحرب والقاء الخلافة الإسلامية في ١٩٢٤ . وبذا عدّ من تلك البلاد عهوداً من النظم الدستورية والديمقراطية التي استبعدت مفهوم الجامعة السياسية الدينى ، وتبينت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرست فى دساتيرها ونظمها وأعدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما .

في تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين ، منها مؤتمر عتد بحلوان ( من ضواحي القاهرة ) في المدة من ١٧ إلى ١٩ أكتوبر ١٩٢١ ، مثلت فيه كنائس غربية وشرقية في إطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنيسة ( ٢٢ ) .

وتواترت مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ في القدس واستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسنطينة . ثم توجهت بمؤتمر عام انعقد في القدس من ٣ إلى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التشير العالمي .

وقد أختير توقيت هذه المؤشرات وفقاً لعدد من الاعتبارات ، منها أن تغيرات عميقة شملت العالم الإسلامي ، مما رأى معه المشرون وجوب البحث

عن منطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها أن تتبادل الارساليات خبراتها حول امكانيات النشاط ومجالاته في العالم الإسلامي .

وتحت جون موظ أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المشرين بما شمل العالم الإسلامي من تغيرات . وببلور ذلك في ملاحظات عشرة أوردها في خاتمة كتاب « العالم الإسلامي اليوم » ، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت ما يزول اليه العالم الإسلامي من ضعف وتقنك . آيتها حلول ابوطنية في مجال السياسة محل الجامدة الإسلامية ، اذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا أكثر منه مسلما ، واذ الغيت الخلافة الإسلامية بما صحب الفاعل من دوى كبير ، وأيضاً أيضاً وهن القبضة الإسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة خاصة في المدن . ويبعد نمو الصناعة والمواكب المادية للمدينة الحديثة . آيتها في مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوير نفسى جديد لدى المسلمين .

ويخلص موظ من ذلك أن المشرين لم يعودوا يواجهون في الإسلام ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذؤبه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الإسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا . وأن الظروف السياسية صارت أكثر مواتاة للتبرير بعد اذ الغيت القيود التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه ، وبعد اذ الغيت الخلافة الإسلامية ، وألت مقاييس الحكم في الشرق الأدنى إلى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس فى مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عممت الاتصالات بين مسلمي الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب والسينما الجيل الجديد في أرض الإسلام نظرة جديدة (٢٤) .

وهكذا ظن المشرون في التطور العلماني الحديث أنه رصيد يتراكم ضد الإسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر بكل كثرين من المسلمين زعزع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، أن الكتب المدرسية الغربية تحمل الاعتقاد بكتاب شرقى مقدس أمرا صعبا جدا (٢٥) . وبهذا الروح المتفائل انتقل موظ في ملاحظته الثالثة إلى القول بأن « الوقت قد حان - في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى - لأن تضحي كنائس التبشير المحلية العملي الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين ، وأن تحول نشاطها الرئيسي من الكنائس الشرقية إلى العمل المباشر بين المسلمين » ، وعبر عن ذلك أحد قسسين اليونان بقوله « يجب أن نغوص إلى العمق » (٢٦) .

وإذا كان لوحظ في أدبية ١٩١٠ التهيب والحذر في مواجهة ما أسماه «المشكلة الحمدية» و «الوضع المستحيل» للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر القدس ١٩٢٤ روح نقىض تجسد في مبدأ «أن المسلمين يمكن أن يصيروا وقد

صباوا ، وهو شعار تكرر تردديه في جوانب المؤتمر كالغناء ، يحاولون أن ينفقوها عن فقوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقل . ومادامت قابلية تصدير المسلمين قد تفتحت ، فشكل ما يتبعه هو زيادة الامكانيات الفنية التي تتبع للعمل الناجح ، اكتارا من عدد المبشرين ورفع ملمسة كفايتهم وتوفيقا للتعاون بين الارساليات . وذكر موطن أنه يتبعن على المستوى المبشرين ان يستغلوا ما اتيح لهم من فرص (٢٧) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، او لهما خطاب المبشرين اذ كان يستغرقون من قبل في نقد الاسلام واظهار ضعفه أكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية « أن الوقت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادئ ، وال المسلمين يريدون ان يقولوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم . فلنستمر في اظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول في مهاجمات جدلية حول الاسلام » (٢٨) . وثانيهما أن التبشير يكون أكثر فاعلية وحسنا بين الأطهال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين في سن مبكرة جدا . لذلك وجب أن يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية (٢٩) ، وينذر الدكتوران الخالدى وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم (٣٠) . ومن أهم ما تعرض له موظفو التبشير من الكنائس الشرقية المحلية . وبعد أن أثبتت سياسة المؤتمر الانفصال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين إلى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية في تبشير المسلمين ، بؤمن ذلك في رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أي منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين (٣١) . وفي هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدى وفروخ عن المستشرق الفرنسي لويس ما سنيون قوله أن قبط مصر فهموا واجبهم الأول كنصارى قومين عرب وعزموا إلا يلعنوا لعنة مزدوجة والا يتسللو الى حماية الدول الأجنبية (٣٢) .

ويذكر المبشر موريسون سكرتير الارسالية الانجليزية ( جمعية التبشير الكنيسة في مصر ) ، أن قصة تبشير الكنيسة الانجليزية في مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، وابتعدت كنيسته أسلوباً متميزة في كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين . المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثيل جاردنر من بداية القرن العشرين في تأسيس ما أسموه حركة الاصلاح القبطي بواسطة « جمعية أصدقاء الكتاب المقدس » ، وذكر أنه اذا كان ترک التبشير وقتها في الاقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائي الذي تعيشه الكنيسة الانجليزية . والمرحلة الثانية هي تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجليزية من المصريين ، وفي هذه المرحلة قامت مدارس ، الارسالية بدورها بين المسلمين . والمرحلة الثالثة هي تبشير

ال المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد الم��مين إليها . وأن الهدفين الاساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ، ووحدة الكنائس (٣٤) ، أي سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة أخرى .

أما عن المقار الرئيسية للتبيه في مصر فقد تمثلت في مراكز الارساليات والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجمعية الشبان المسيحيين والشباب المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالطارين بالاسكندرية ، ومدارس الأمريكية بالقاهرة ومدارس الأستاذية الانجليزية بسراي القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأذربيجانية للبنات ، وكلية أسيوط الأمريكية . وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر . والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والبرمانى بأسوان . والالماجن كملاجى ليليان تراشر بأسيوط والانجليز بحلوان (٣٥) .

#### حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بياته ، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة . واعتبرتهم في هذا السعي نظرة صلبيّة متقائلة مقتحة . وطنّ المبشرون في حركات التطور والتغيير المعاصرة في المجتمع المصري ، ظنوا فيها عنصراً مواطياً لهم في نشاطهم ضد الإسلام ، مادامت حلّ الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والثانية . وما دامت حركة التجديد عدلت من النظم القانونية ودعمت القوافل الوضعية . وما دام التطور العلمي والثقافي قارب بين المصريين وبين الفكر الغربي الحديث وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغير مناهجه وأساليب الدراسة فيه .

هذه النظرة التي نظر بها المبشرون إلى حركة التجديد الفكري والاجتماعي هي ذاتها نظرة الاتجاه انسلافي التغليدي في المجتمع المصري ، فالطريف أن المتضادان متافقان في النظر إلى حركة التجديد باعتبارها أضعافاً للإسلام . وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد إلى أضعاف الإسلام كدين في مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان . ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس في ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون في ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحداً من المسلمين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وفداً من أوروبا ، وهما المادية الإلهادية والوطنية الإقليمية ، وأن روابط الدين ترتكز وقبضته تضعف على حياة

الشباب ، وأن ثمة ما يهدى بفوضى أخلاقية وثقافية ، وأن صرخة الاستقلال تجد صدى مباشراً في نفوس الشباب وفي الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن . وأن تدفق الأفكار الغربية قد يؤدي إلى انتشار العلمانية والى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الإسلامي يقوله « ولكن أيام كانت النتائج فإن مهمة التبشير المسيحي لن تكون بذلك أيسراً . وأن الأفندى المتقد ذا الفكر السياسي سواء في القدس أو في القاهرة ، هو بالطبيعة لا ينجدب إلى انجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، أكثر مما ينجدب أخوه المنحافظ السنّي الشيّخ بجامعة الأزهر . كلّاهما سواء في الاستعداد إلى التكاثف لآثاره الهابط في الصحف ضد العمل التبشيري . وكلّاهما سواء في العزم على إحياء العصبية الإسلامية باسامة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم » (٣٥) . كما يلاحظ موريسون أن حماس الحركة الوطنية التي بدأ مباشرة بعد الحرب قد وحد المسلمين والمماعقات المسيحية في هدف مشترك (٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية الى نجاح يذكر . ولم تقدر حصيلة نشاط المبشرين أفراداً مسلمين قليلين جداً يصيّبون في كل حين ، واستغل في ذلك حداثة السن أو املاق الفقر . وقد أشير من قبل الى تقديرات أندر واطسون . ويذكّر الدكتور الغالدي وفروخ أن كثيراً من المبشرين أدعى كذباً تصدير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء المبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعوه وأن لم يصيّباً على يديه مسلم واحد (٣٧) . ويلحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة . تكشف الى أي مدى كان نشاط المبشرين عقيماً . على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوى هائل وسطّ عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية ينجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل ، وإنما كان برد الفعل وما يثير نشاطهم من الحنق والغيظ والنضب واذكاء روح العدا للتبشير وللنفوذ الاجنبي .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبيين السياسي والديني لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزوجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الديني بالتفوز السياسي لبلادهم . ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعي التبشير . ولم يكن بعيداً عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليشتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستعمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحفة الأخوان المسلمين في ١١ مارس ١٩٣٨ ( ٩ محرم ١٣٥٧ ) قول الكاتب الفرنسي أتين لامي « أن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الإسلام والمسلمين في كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح . على أن مقاومة الإسلام بالقوة تزيده انتشاراً ، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه ففي تربية بنيه في المدارس التبشيرية أو المسيحية ، ونفت جرائم الالحاد في صدورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فإن لم يتنصروا فقد غدوا

لا مسلمين ولا مسيحيين » . وإذا كان من الواضح أن ترجمة الصحيفة لهذه العبارة غير دقيقة ، فإن ما يجعل لشلها أثره بين المسلمين ما يرونه من نشاط المبشرين بينهم وتركيزهم في الأساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الاستاذ بكلية اصول الدين بالأزهر مقدمه كتاب «الاسلام والفنان الكاثوليكي» تأليف ديفور دى لا توبيرى . وطالع القراء قوله المؤلف أن نة عنده بين المسيحية والاسلام يستحيل معه على امم الغرب بسط سلطانها على العالم الاسلامي الا بحمل المسلمين على المسيحية . وانتقد سلك الحكومات الغربية في استهانتها بقوة العامل الديني بقوله «ان عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة ... . ونبه إلى أن الضعف السياسي الذي ظهر في الأمم الاسلامية لا يصح أن يخدع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة في نفوس المسلمين » فالاسلام كما يفهم هؤلاء المسلمين لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقة بين جميع المؤمنين » . ثم هاجم ما يبدو له أحيانا في السياسة الفرنسية من نزعزة الحياد الديني او اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهي أننا كلما ربيينا الوطنيين في مدارسنا التي لا تتحدث فيها عن الدين . وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية ... وكلما أدخلنا في تلك العقول الدينية علوما فرنسية بحثة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا إلى كراحتنا سرا أو جهرا ... فلأجل ان نجذب المسلمين اليانا يجب قبل كل شئ أن نظهر لهم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الاحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقهرون الهلال ويرفعون الصليب تهائيا في ارض الاسلام » (٣٨) . ويمكن أن يتصور اثر مثل هذا الحديث في نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار ، وأيابولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدواً مسيحياً على ارض الاسلام .

### ردود الفعل :

أشير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التي كانت تصاحب اي من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين في تنصير واحد من المسلمين ، طفل أو صبية . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث في ١٩٢٨ ، فولدت موجة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج النهائين وفکر المفكرين وحیة أصحاب الحمية . حتى أنه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق في هذا الأمر . ويکفى أنه العام الذي نشأت فيه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرا في التاريخ الاجتماعي والسياسي لمصر الحديثة . وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الاخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هي الجماعة ذات الخطير الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما أفتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للاقباط ، وهي الدعوى التي عارضها الوفد وبرئ منها غالبية رجال العبط ، مما لبست ان تشتت . تم لم تهدى هذه المركبة نهداً حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين . وقد اتفق أن جرى في فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري في تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامه . كانت تركيا على عهد كمال اتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكماً علمانياً فاصلًا بين الدين والدولة . وانجدت في موجة التغريب الى أقصى ما حدث لبلد اسلامي أو شرقي . واجهت بالمنطق ذاته في مقاومة جمعيات التبشير الغربية التي كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعيق تلك المقاومة من حساقات جمعيات التبشير وروابط الامتيازات الأجنبية . وقد استطاعت الجماعات البروتستانتية الأمريكية خاصة باحدى مدارس البنات بمدينة بروسيا ، أن تحمل أربعاً من الطلابات المسلمات على تقبيل الصلب صباح مساء ، وتصور لهن نهى الاسلام عليه السلام في صور غير كريمة . وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أي شارات دينية في المدارس . كما عرف ان المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكي على أبنيتها . وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على ايجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهن في الخفاء .

ورغم أن حكومة اتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديريها ، فضلاً عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحاً من الأتراك . واستغلت التيار السلفي هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها اذ فصلت الدين عن الدولة وجردت الحكم من طابعه الديني ، إنما تسببت في فتح الطريق أمام حركات التبشير . وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أخرج نظام اتاتورك وأخرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الاسلام المهدد ضد الحركة الكمالية . وذلك كله رغم أن النشاط التبشيري كان بدأ ونمأ في أنحاء الإمبراطورية التركية نفي عهد الدولة العثمانية التي كانت تحكم باسم الخلافة الاسلامية . وكذلك نشا على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذي كان يحمي فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول .

كان للحادث أثر واضح في الرأي العام المصري ، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنيراً من صفحاتها الأولى . واذ كان تيار الحركة الوطنية الديمقراطية في مصر وقتها يجد في التجربة الكمالية في تركيا مرتكز اشعاع لكثير من القيم الجديدة في التحديث والتطوير ، ومثلاً يتبينه في بعض الجوابات ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح العطف والتأييد ، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والاصلاح الديني ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتجه عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيري للإسلام وبين

حركة التجديد الفكري الاجتماعي ، وتسنم تلك الشركة الأخيرة بمسمى العداء للإسلام ، وتضمنها مع التبشير مع الاستعمار في بوققة واحدة . كتبت صحفية البلاغ الوقدية في ٦ مارس ١٩١٨ - الحق أن هذه الهيئات التبشيرية التي تعمل في كل بلاد الشرق ، وحني على قرب من قلب الإسلام أو الحجاز . قد انتشرت انتشاراً واسعاً ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية إلى حد خطير للذين على التشـ الصغير وتحويله عن دين أبيه ٠٠٠ ولقد قاست الأمم الشرقية كثيراً من الآلام نتيجة قيام الارساليات التبشيرية فيها ، عاملة مجده على سـ حق الثقافة القومية والروح الوطنية في التشـ الصغير . بل قاست تركياً ومصر وسورياً على وجه خاص من هذه الارساليات التبشيرية . ما يكاد الإنسان لا يصدق أنه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورته . ولكن مع هذا وقـ ولـ زـ والـ قـ بالـ فعل الصـ حـ يـجـ المـؤـمـ (٣٩) ٠

وفي الوقت ذاته الذي جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المشرين بالقدس في أبريل ١٩٢٨ ، مما سبـتـ الاـشارـةـ بـالـيهـ ، وـقـنـاثـرـ الـاخـبارـ عـماـ يـدورـ فيـ جـلـسـاتـهـ السـرـيـةـ منـ طـعنـ فـيـ الـاسـلامـ . وأـثـارـ ذـلـكـ دـوـيـاـ كـبـيرـاـ خـاصـسـةـ فـيـ فـلـسـطـنـ ، الـبـلـدـ الـذـيـ كـانـتـ اـحـشـاؤـهـ تـلـهـبـ منـ الصـهـيـونـيـةـ وـسـيـاسـةـ الـاـنـتـدـابـ . الـبـرـيـطـانـيـ ، وـلـمـ يـكـنـ يـحـتـمـ الـزـيـدـ مـنـ الـاـثـرـاتـ الطـائـفـيـةـ . ولـدـلـكـ هـطـلتـ الـبـرـقـيـاتـ عـلـىـ مـصـرـ كـالـأـمـطـارـ ، تـسـتـصـرـخـ الرـأـيـ الـعـامـ فـيـهـ ضـدـ الـمـؤـتـمـ . أـبـرـقـتـ الـجـمـعـيـةـ الـاسـلامـيـةـ بـحـيـفـاـ تـصـفـ مـاـ أـحـدـهـ الـمـؤـتـمـ مـنـ غـلـيـانـ عـظـيمـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ ، وـمـطـالـبـ الـفـلـسـطـيـنـيـنـ حـكـومـةـ الـاـنـتـدـابـ بـحـلـ الـمـؤـتـمـ وـاـخـرـاجـ الـمـشـرـينـ وـاـلـلـافـارـقـيـاتـ مـنـ مـنـشـورـاتـ ضـدـ الـاسـلامـ (٤٠) . وـبـعـثـتـ سـكـرـتـارـيـةـ الـمـجـلـسـ الـاسـلامـيـ الـاعـلـىـ تـصـورـ مـاـ اـجـتـاحـ الـمـسـلـمـيـنـ هـنـاكـ مـنـ مـوجـاتـ السـخـطـ ، وـمـاـ تـشـيرـهـ أـعـيـالـ الـمـشـرـينـ مـنـ فـتـنـ «ـ تـنـافـيـ رـوـحـ الـمـدـنـيـةـ وـالـتـسـامـحـ الـدـيـنـيـ »ـ ، وـتـسـتـهـجـنـ سـيـاسـةـ الـاـنـتـدـابـ الـبـرـيـطـانـيـ الـتـيـ تـرـمـيـ إـلـىـ اـتـخـاذـ فـلـسـطـنـ وـطـنـاـ قـومـيـاـ لـلـصـهـيـونـيـنـ ، وـتـجـعلـهـ بـؤـرةـ لـقـواتـ الـتـبـشـرـيـنـ وـتـزـرـعـ رـوـحـ التـعـصـبـ الـدـيـنـيـ بـيـنـ أـبـنـاءـ الـوـطـنـ الـواـحـدـ . وـأـرـسـاتـ الـلـجـنةـ التـنـفـيـذـيـةـ لـلـمـؤـتـمـ الـاسـلامـيـ بـالـقـدـسـ وـالـجـمـعـيـةـ الـاسـلامـيـةـ بـنـابـلـسـ وـمـقـنـىـ حـيـفـاـ بـرـقـيـاتـ إـلـىـ جـمـعـيـةـ الشـبـانـ الـمـسـلـمـيـنـ تـصـفـ مـطـاعـنـ الـمـشـرـينـ فـيـ الـاسـلامـ ، وـتـهـاجـمـ نـشـاطـ جـوـنـ موـطـ الرـئـيـسـ الـعـامـ لـجـمـعـيـاتـ الشـبـانـ الـمـسـيـحـيـنـ . وـكـانـ موـطـ وـئـيـساـ مـؤـتـمـ الـقـدـسـ ، جـاءـهـ مـنـ مـصـرـ ثـمـ سـافـرـ مـنـهـ إـلـىـ صـوـفـيـاـ لـعـقـدـ مـؤـتـمـ تـبـشـرـيـ آـخـرـ . وـقـدـ جـاءـ فـيـ الـبـنـدـ السـادـسـ مـنـ قـرـارـاتـ مـؤـتـمـ الـقـدـسـ «ـ يـجـبـ الـعـنـيـةـ بـزـيـادـةـ عـدـدـ الـمـشـرـينـ بـطـرـيقـةـ الـخـفـاءـ أـمـ الـعـلـانـيـةـ »ـ ، وـيـجـبـ الـعـنـيـةـ باـقـامـةـ كـنـائـسـ خـاصـةـ مـوـلـفـةـ . نـ الـمـسـلـمـيـنـ فـيـ بـعـضـ الـاقـطـارـ الـاسـلامـيـةـ ، وـأـخـيرـاـ يـجـبـ الـاسـتـفـادـةـ مـنـ الـاقـلـابـ الـعـظـيمـ الـجـارـيـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـاقـطـارـ الـاسـلامـيـةـ وـهـوـ الـاـنـقلـابـ الـمـطـاوـعـ باـزـاءـ الـحـيـاةـ الـمـسـيـحـيـةـ وـالـرسـالـةـ الـمـسـيـحـيـةـ »ـ . وـاـحـشـدـ الـمـسـلـمـوـنـ فـيـ الـمـسـجـدـ الـاـقـصـىـ آـلـافـ وـأـغـرـبـتـ مـدـنـ فـلـسـطـنـ وـأـفـلـقـتـ الـحـوـانـيـتـ فـيـهـ اـحـتـجاجـاـ عـلـىـ الـمـؤـتـمـ وـسـيـاسـةـ الـاـنـتـدـابـ (٤١)ـ .

كتب عباس محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين في مصر وببلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هي الفشل ، وأن جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنفقت ألف الجنبهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن بلذب بعض القراء . ومع ذلك ، « لأنى أحدا غير دينه من أمر هذه المساعي التبشيرية ، الا أفرادا قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا منه كفايتهم في احضان تلك الجماعات ، ثم ما برحوا يهدونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجذبوا الى الطلب » وما جم المبشرين الأمريكان خاصة لخطفهم المثير للنفوس وطعثهم على النبي عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيله تعيش المبشرين واسترزاقهم « ويبدو أن المبشرين لما تذر عليهم أن يتقدموا في آخر العام ببيان المتصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التي تلقى وعد الساعين الذين يتربدون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتهركون في أنديتهم . . . . ثم ذكر أن أخبت وسيلة يلجا إليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذي يتم صراحة فيستقر روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار في المدارس وغواية الغبيان وغير ذلك (٤٢) .

### الهجوم في مصر :

في الوقت ذاته حدث في مصر حادث القس زويمر ، وكان هنا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكان في مصر وسوريا وفلسطين ، والمسئول عن تحرير مجلة العالم الإسلامي . وواحدا من أقطاب كافم مؤتمرات التبشير التي انعقدت منذ ١٩١٠ ، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الإسلام (٤٣) . كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأرقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهوادة الآثار ، وقد استغل هذا التصريح الصادر إليه بوصفه مستشارا ، استغله في دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير في ١٩٢٦ ، الأمر الذي دعا مذهب المساجد وقتها فضيلة الشیخ عبد الوهاب خلاف إلى استدعائه واندراجه بصحبة التصريح . وفي ضعى ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب إلى الأزهر مع ثلاثة أجانب من بينهم امرأة ، فتبعته مراقبو الجامع لهم بنشاطه التبشيري : ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشیخ سرور الزنکلونی أثناء شرحه لسورۃ براءة ، ووزع على الطلبة في استئثار ثلاث رسائل قيل أنها تتضمن تفسيرات مسيحية لآیة الكرسي ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة إلى غيرها يوزع رسائله : وأهاج هذا الأمر نحوا من ثلاثة آلاف أذھرى كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استفزتهم جرأة الرجل يقوم بالتبشير في صحن أكبر جامع إسلامي ، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التي أشعاعها العلماء .

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين إليه وقف أعمال التبشير في مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين على الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسجحت الوزارة تصريح القس واضططر زويمر أن يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر (٤٤) . ولكن الحادث استمر يشغل الرأي العام فترة طويلة . وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير . كتب كليم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجماً دعوى الانجليز حماية الأقليات في مصر ، ومنوهاً بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتع لانجليز استغلال الهياج ، وقال إنه لو حدث مثل حادث زويمر في أية كنيسة لاستغلته بريطانياً لتأييد دعواها عن تعصب المسلمين ، ثم قال « لاعتقدوا ( المسلمين ) أن الأقباط في مصر أقل استنكاراً لهذا الحادث منكم ، فهم أحرص ما يكونون على الآلة والآخاء بينهم وبينكم » (٤٥) . ورتعاقت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين (٤٦) . وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيةات في الدين » . . . يسخر من التبشير الأمريكي بقوله أن « أمريكا مهبط الوحي الذهبي » ، ويسخر من زويمر بأن حادثه هي من متاجر السينما الأمريكية ، وأن « الأمريكيةات » لم تدخل في شيء إلا أحالته « من الجد إلى الهزل . ومن الوقار إلى الصيابة والصغر » ، وأنه من المفاكهات أن أنساناً من أمريكا التي كانت مجهرة يوم ظهور المسيحية ، يجيئون إلى وطن المسيح في الشرق والى فلسطين خاصة ليتقنوا دينه « وبأية وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية » (٤٧) .

وأثير الموضوع في مجلس النواب ، باسئلة وجهها كل من خليل أبو زحاب ومحمد لطيف وعبد الحميد سعيد إلى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لعرفة ما ستتخذه الحكومة من إجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين ، مبيناً أن للحادث مثيلاً في ١٩٢٦ . وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الأمريكيين يجوسون في مصر « وينشرون جرائم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » ، وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الإدارة وخوفهم من شبع الامتيازات الأجنبية . . . وأن هؤلاء هم خدمة مأجورين يعملون لصالحة المستعمرين في الشرق » . وأنه لا يكفي سحب ترخيص القس ، إنما يتبنى مراقبة هؤلاء الناس ومنهم من دخول المساجد . وذكر محمود لطيف أنه يتبع على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس . وجاء رد رئيس الوزراء مراعياً ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ، وما تنهجه للأجانب ومنهم المبشرين من حسابات ، فاكتفى بذلك اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته واظهار وزير أمريكا المفوض لأسفة ، وامتنع الأزهريين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة (٤٨) .

وفي الوقت ذاته شاع خبر مؤداته أن ناظرة أمريكا لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، الحقن صبية مسلمة قاصرة بمستشفى بشبين القناطر ، وألغت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفقت تحت مظلة الامتيازات

الأجنبية اعادتها الى ذويها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى اسرتها . وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الاجنبية التي تحمي هذا النشاط . وارتقت المطالبة بالغاء الامتيازات ، او بالاقل تعديها بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعيث . وأثير هذا الموضوع أيضاً في مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذي نبه الى أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب وجوب مراعاة واجب الضيافه وأن تراعي جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الاديان ، وذكر أن الحادث وقع مشير له في ١٩١١ ، في ولدين يتمين دخلاً ملحاً تبشير فتنصراً ، وتدخلت جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلاً من هذا الملحا ، وذكر أنه يتعمى على المبشرين أن يعلموا أن مسلمي مصر ومسحييها ويهدوها «أنهم لا طير مؤتلف على شجرة واحدة» . وأجاب رئيس الوزراء على سؤال النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، أن أخا الصبيحة حصل على حكم شرعى بضمها ، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية البريطانية التابع لها المستشفى (٤٩) .

وفي أكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لأحدى المبشرات العاملات بمدينة السويس ، ألقته في الاجتماع السنوي لجمعية المبشرين العامة بمدينة بلقاس ، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس التبشير ، وصيورة الأرلاط أكثر ميلاً للنصرانية . واستقر الخبر الشيخ محمد شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، وشنط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب بحجب البناء عن تلك الارساليات ، اسوة بما يفعله القبط من حجب أولادهم عنها ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم (٥٠) .. ونشرت صحيفة الفتح عبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولم يدعى محمد عبد الحميد ، نشرت هجومهما على مدارس الفريير بمصر لما أشيع من أن بعض القسس المدرسون بها يهاجم الاسلام ويطرعن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من تلامذتها ، وناشدا شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية العمل على وقف هذا الأمر . ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرانية ورحلوها إلى أسوان لتنصيرها (٥١) .

واستمرت هذه الأمثلة تعاقب مرادي على فترات ، تثير على قلتها الخوف والغضب . حتى كان عام ١٩٣٣ ، اذا انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه الدكتور محمد حسين هيكل بقوله «حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له في موقعنا و موقف الحكومة (حكومة اسماعيل صدقى) أثر عميق . ذلك أن نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخوف . وتناقلت الصحف يومئذ أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وأن يهأ أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات . وكان غريباً حقاً هذا النشاط الذى

أباء المبشرون والذى لم يسمع بهملاه من عشرات السنين . فقد امتد هذا الشطاط من القاهرة الى بور سعيد والى غيرها من المدن والاقاليم . وقد تحدثت الصحف عن وسائل الاغراء التي يلجأ اليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الآباء من أبناء المسلمين الفقراء . وأرثاع الناس لهذه الحملة ايمما ارتياع ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا . . . وتالت على اثر ذلك جمعية مقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغي « وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا . . . وكانت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير » . . . وذكر أن كان ذلك من العوامل التي دفعته الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومتها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » . . . (٥٢) فكان خير ما أنتج الأديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، ويرعاة مكانة الدكتور هيكل الأديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى اى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيم تمس صميم الوجودان المصرى وتلهبها .

وتتحقق الواقعه فى ان المسئ رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعه من طالبات القسم الداخل المسلمين وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى . واضطررت الحكومة الى ابعاد الناظرة عن مصر . والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجىء القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بانشاء ملاجىء لتربية اليتامى حتى يمكن ابعادهم عن أوساط المبشرين (٥٣) .

وتعاقبت أحداث قليلة في السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة انشئت بجوار الأزهر لتعليم العبيان القرآن بالمرفوف البارزة ، وظهر أن مديرها كانه ذو حصلة باحد المبشرين بمدرسة الأمريكية وبالمبشر الامريكي موريس (٥٤) . ومنها غواية قبطي أرثوذكسي واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين مما (٥٥) . ومنها الكشف عن الدور التبشيري الذى تمارسه ممرضات مستشفى هرمل بمصر القديمة التابع للإرسالية الانجلizية وغوايتها للقراء من المرضى المسلمين (٥٦) . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن في الاسلام والدعوة للمسيحية (٥٧) . واستمر الوضع على هذا التوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهذا نشاط الارساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبية ايفادهم من بلادهم الى مصر والشرق (٥٨) .

ما أن أقيمت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قويم المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحزيمه وتجريمه . وفي فبراير ١٩٣٩ تقد عضو مجلس الشيوخ الدكتور عبد الخالق سليم مشروع قانون يمنع الدعاية

بين الأحداث لتعديل معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تداول المشروع في لجنة المجلس وجلساته (٥٩) ، رأت الحكومة وقتها أن تقدم هي بالمشروع المطلوب ، وأرجيء مشروعها فترة (٦٠) . ثم نوافذ بجلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ . وكان يتضمن في مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المعدة لإقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ في دروس غير دينهم أو سماع الآراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصورة الشاملة مما أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير في هذا المشروع هو حوادث التبشير التي استخططت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وإن اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يعتبر فتنـة ، وإن مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن في الإذاعة ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين في الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلاً أن نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان إلى الفتنة . وعلق أحمد يوسف الجندي (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الإسلامي . وأجاب الشافعي البالان الذي حضر الجلسة عن وزارة الداخلية ، بيان المنع لا ينسحب على الدعوة الإسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، أعادته إلى لجنة العدل لدراسته (٦١) . ثم أعدت الحكومة مشروعـاً آخر في عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صيانة الآداب التي يرأسها وكيل وزارة الشئون الاجتماعية ، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان (٦٢) . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف في صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بانشاء الكنائس ومبادر غير المسلمين بأمر ملكي ، ثم نصت المادة الثالثة منه « لا يجوز إعداد أمكنة للخطابة أو الدعوة الدينية بباح الدخول فيها لأبناء آديان أو عقائد مختلفة إلا بترخيص من وزارة الداخلية ... » . ونصت المادة الرابعة « لا يجوز أن تكون محلـاً للدعوة الدينية الأماكن التي يجتمع فيها أبناء آديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لغراضـات انسانية كالمستشفيات ... أم منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها ... » . ومنعت المادة الخامسة في معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو ترکهم يشتهرـون في دروس دينية غير دينـتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدينـهم . وحظرت المادة السادسة القاء خطب أو توزيع نشرات في الحال والمحافل العمومية تتضمن طعنـاً أو مساسـاً بدينـ من الأديان . ومنعت المادة السابعة إغـراء شخصـ أو اكرـاهـه على صـلة أو وـعظـ يـتناـفي مع عـقـيدـته الدينـية سـعـياً وـراء تحـويلـهـ منها . وـتـعرـضـتـ المـادـاتـانـ التـاسـعةـ والـعاـشرـةـ لـاعتـبارـ كلـ مـولـودـ مـجهـولـ الآـبـ مـسلـماـ ، ولـمسـؤولـيـةـ مـؤـسـسـاتـ الأـحدـاتـ

عن تغيير ديانات الناشئة بها . وتحولت المادتان الثامنة والحادية عشر البروليس سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام . وقررت المادة الثانية عشرة عقوبات العجس والغرامة على مخالفة القانون (٦٣) ٠٠ على أن هذا المشروع لم يتع له الصدور .

### ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيري وحده العامل المثير للوجдан الديني ، إنما صاحبته هجمة استعمارية سياسية ضد الإسلام . وإذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة ، فإن تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الإسلامي ، بما دبر بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاذه الإسلام ، وبما أنشى روح المقاومة الإسلامية كعامل سياسي وكجامعة سياسية . وظهر ذلك في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات في المغرب العربي وفلسطين .

أما بالنسبة للمغرب العربي ، فالمعروف أن فرنسا أحتلت الجزائر في ١٨٣٠ وأحتلت مراكش في ١٩١٢ . وكل البلدان يتكون من أغلبيه عربيه وأقلية بربرية . وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنساها ، واستوجبت الفرنسة اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الآخرين عن مواطنهم . واذ كان الإسلام من عوامل التوحيد القومي بين العنصرين ، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الإسلام كدين وكتنظام تشريعى . وبدأ في الجزائر ما سمي بالسياسة البربرية في ١٨٥٩ ، إذ صدر قانون ينحى قبائل البربر عن أحكام الشريعة الإسلامية . وكان هذا الإجراء من أسباب ثورة ١٨٧١ هناك . وفي ٢٩ أغسطس ١٨١٤ صدر قانون فرنسي يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا إلى قضاهم فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سمي بالعواائد البربرية كبديل للشريعة الإسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب ومواريث ، وب بالنسبة لمعاملات المدنية من عقود وأملاك . واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الإسلامية حتى شمل مسائل الجنائيات . وفي ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الإسلامية جميعه إلى المحاكم الفرنسية .

وفي مراكش ، فرغم أن فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربي ، فمحظرت دخول الصحف العربية وقاومت تطور اللغة العربية بين البربر خاصة . وفي ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عواائد البربر عليهم في مسائل الأحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الإسلامية . ثم أصدرت في ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الإسلامية ، فالفت التشريع

الاسلامي بالنسبة لهم . وانشات محاكم عرفية تقضى بيئهم على غير احكام الشريعة في المسائل المدنية والتجارية . وأبدلت بالمحاكم الشرعية محاكم فرنسية . وصاحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها . وصاحب ذلك كذلك تشجيع أرساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر . حتى بلغت مراكز التبشير بينهم في ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزاً تنتشر في المدن والقرى ، فضلاً عن إنشاء المدارس التي يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادئ الاسلام واللغة العربية . وقد قوبل ذلك جمعياً بتظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلات المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللحفاظ على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بالغاء القوانين التي ترمي الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيري وأعادة المحاكم الشرعية بين القبائل (٦٤) .

وبالنسبة لفلسطين ، فإن أحداث وعده بلغور ١٩١٧ . والانتداب البريطاني عليها بعد الحرب العالمية الأولى ، ووزارة السياسة البريطانية لأنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشتهراً ، والمهم في سياق الموضوع المعروض أنه في ١٩٢٦ جرت أحداث حادث المبكى هناك . وأتخد الصراع القومي بين العرب والصهيونية شكل صراع ديني ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التي تدين بالاسلام . وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر اسلامي عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلامية والعربيه ضد الهجمة الصهيونية ، وأتجه الرأي إلى إنشاء جامعة اسلامية في القدس . وإذا كان الأزهر يابحثه من الملك فؤاد قد عارض فكرة إنشاء هذه الجامعة ، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة من المركز الديني الاسلامي للقدس مما يتحدى أهل الملك فؤاد في الخلافة الاسلامية . فإن الحركة الوطنية المصرية قد انتقدت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسي وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول أنه كان الأولى به بدلاً من أن يعارض في إنشاء جامعة اسلامية بالقدس ، أن يقاوم حركة التبشير التي نرعاها الحكومة المصرية (حكومة اسماعيل صدقى وقتها) . وأن يقف ضد قتل المسلمين كالاعnam في برقة بليبيا ضد اخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الاسلامية في كل من تونس والجزائر ومراکش (٦٥) . وكان لكل ذلك صدأه ردود فعله في اتجاهات الرأي العام المصري (٦٦) . بما استفز جماع المشاعر الوطنية والدينية فضلاً عن المشاعر العربية القومية التي كانت لا تزال وليدة في الوجدان القومي السياسي المصري . وإذا كانت فلسطين هي طريق العربية الى مصر وهي همة الوصل بين مصر وبين الامتداد العربي ، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة متزوجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تتبلور في الأربعينات ابتداءً من نهاية المرب العالمية الثانية وخاصة

مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ . و ذلك على تفصيل أشير اليه في سياق آخر ثير  
سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار (٦٧) .

و من جهة أخرى . لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية  
وحدهما هما ما آهان المواطنة الإسلامية و دعماً للتيار الإسلامي السياسي في  
مصر خلال الثلاثينات . إنما ساهم في ذلك أيضاً بصورة مؤثرة و فعالة ، أن  
الواقع العيش وكل ما نشأ و نما في المجتمع المصري من أنماط جديدة و مؤسسات  
حديثة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مسبحدها  
للبعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التتحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من  
الاستعمار والاطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال  
الثلاثينات خاصة . أن تقرن حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير  
وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة أنها كلها تمثل هجوماً استعمارياً على الإسلام  
وذلك أيضاً على تفصيل أشير اليه في سياق كتاب آخر (٦٧) بما لا وجه معه  
لتكرار .

والخلاصة أنه يمكن القول أن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفضل  
والأشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين .  
وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي أستدعت اهتمام المصريين بجماعات الإسلام  
بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأي العام المصري .  
وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تبلور  
مفاهيم الاصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقاً لأى من تيارات الفكر الاشتراكي  
الذى لم يكن قد رسخت جذوره بعد في تلك الأونة بأرض مصر .. والعامل  
الثالث هو رد الفعل الإسلامي تجاه النشاط التبشيري .

## ٢ - الأخوان المسلمين

### الجمعيات الدينية :

اذا كان المجتمع المصرى قد عرف في العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا في الطرق الصوفية على تعددتها واختلافها وتفرعاتها ، فقد اضاف إلى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم في أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل في الجمعيات الأهلية التي يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية . واستمد هذا الشكل حياؤه من هيكل التنظيم التي وفت إلى مصر من أوروبا ، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة باندورة وأجهزة الحكم .

وعلى وفق هذه الانماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية ، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية ، وجمعية المواساة الإسلامية بفروعها في الاسكندرية وطنطا والسويس . ثم حدث أن نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا في العشرينات حتى بلغت نحوها من عشرين جمعية دينية رئيسية ، المركز الرئيسي لغالبها في القاهرة ، ولها فروع في الأقاليم وخاصة في عواصم المحافظات . ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الإسلامية ، وجمعية احياء السنة الحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وجمعية انصار السنة ، وجمعية الاخاء الاسلامي ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الإسلامية ، وجمعية المساعي الخيرية ، وجمعية السندين (أو السبكين نسبة إلى الشيخ محمد خطاب السبكي) . ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظيمها ، ولها هدف يتعلق بمحاسب من جوانب المحافظة على الدين الاسلامي ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن واحياء السنة

وتدريس مبادئ الدين . أو هدف يتعلّق بجانب من جوانب البر والنشاط الحيري يبدل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء . وكان أنشط هذه الجمعيات ما تعلّق نشاطها بالوعظ والارشاد ، إذ تصرف جهد العاملين بها في القاء المحاضرات والتصانيع الدينية في اجتماعات دورية واصدار المجلات التي تنشر تعاليمها . والتي ترث على التدليل بأسس الاسلام وبيان محسنه . (١٨٧)

وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رأه منشوعها من خطر يتهدى الاسلام وعمق اليقين به في نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة إلى احساناته والحضارة الاوروبية الواقفة . فجاء نشاطها مرتكزاً في الاساس على بيان محسن الاسلام ومساوى الحضارة الاوروبية . ومن هذه الدوافع أيضاً النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الديني التقليدي القديم . والانتشار الساحق لوسائل الاعلام وأجهزة التصفيق الحديث الذي تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المترفة ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلاً ، فجاء اهتمامها باشاعة التربية الاسلامية ونشر مبادئ الاسلام وأصول الدين والعبادة . ومن هذه الدوافع كذلك ، ان المهيمنين بالدعوة الاسلامية وجدوا في نظم الجمعيات نعطاً أكثر رشداً وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التي تستند إلى شخصية أمام فرد أو شيخ صالح . وعلى أية حال فلا يلحظ ان تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الديني البحث إلى الميدان السياسي . وإنما أقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الاشارة إليه ، وغايتها تصفيق الأفراد وتعليمهم أصول العبادات واشاعة مكارم الأخلاق والمحن على الفضيلة ، دون الولوج من باب السياسة أو التصدى المباشر للدعوة تتعلق بالسلطة السياسية في البلاد أو باتخاذ الموقف في القضايا السياسية العامة .

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأنها شأو جمعية الشبان المسلمين التي تكونت في ١٩٢٧ ، والتي كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصورة على الميادين الثقافية والميرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي السافر . وأن الاشارة إلى الشبان المسلمين يجب أهميتها من كونها من علامات الطريق في هذا السياق . ومن كونها شاهداً على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الدينية في مصر والبلاد العربية وقت نشأتها .

وضع النظام الداخلي للجمعية في نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده في يونيو ١٩٢٨ . وحرض نظامها على التصرّع بمحظوظ تدخلها في السياسة في أية ظروف . واشترط في العضو ان يكون مسلماً ليست لديه ميل تعارضه في الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادئ الاسلام الانسانية وأخذ المحسن من ثقافات الشرق والغرب ورفض السيء منها . وشكل مجلس ادارتها برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطني ، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز

جاويس الفكر الاسلامي وكاتب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الأولى ، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير العام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الأذارة الآخرين الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ أحمد ابراهيم أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق وأحمد الغراوى ويحيى الدرديرى وأحمد مظہر ومحمد على فضل ومحمد الههباوى الصحفى وعلى شوقي . ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس ادارتها أنها تستهدف الدعوة للإسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعني ابعادها النسبى عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تخير الاحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انفلات . وإذا كان مجلس ادارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلفى كالشيفين جاويش والحضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضاً الشيخ أحمد ابراهيم من أساتذة الشريعة للناصريين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الغراوى والدرديرى ومظہر ومن درسوأ الثقافات الغربية في جامعات لندن وجنيف . وقيينا .

وما لبشت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين في فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة . وانعقد في ابريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الإسلامية في يافا . توقفت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يمائى اللاحقة المصيرية . وما يتعمى ملاحظاته ان كان من بين اهم قرارات هذا المؤتمر ، حيث المسلمين على انشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من اهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق اصدار كتب تحدى من المدارس الاجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالاباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد ان يتزودوا بقوة الابيان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التي يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الالحاد في المدارس والجامعات ووسائل المبشرين في معارضة الاسلام ، مع حتى الازهر على مطاردتهم والتنبه الى واحد جمعيات الشبان فيه ، هذا الشأن ، والمطالبة بتعلم الدين بالمدارس مقاومة هذه الموجة (١٩٣٠) . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم (٧٠) .

وما لبشت « الشبان » ان اهاجها نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات بالجامعة الأمريكية بمصر طعنا في الاسلام ، كما اهاجتها احداث حادث المبكى في فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر في مراكش (١٩٣٠) واجراءات الفرع العنيف التي مارسها الاطاليون في ليبيا واعدامهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعاً بالاسكندرية في مايو ١٩٣٠ ، ثم انعقد اجتماع آخر لجهاز ادارة الجمعيات بالقاهرة في يوليه الثاني ، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى

وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوهما إلى مقاومة نشاط المبشرين . كما وجهت بياناً في أكتوبر ١٩٣٠ إلى ملوك وشعوب الإسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر وإلى علماء الزيتونة بتونس وجامع القิروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق وأندونيسيا وجامعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الإسلامي الأعلى بالقدس ، وذلك ضد السياسة الفرنسية لشيخ البربر عن الجماعة الإسلامية في مراكش والجزائر . وكتب محب الدين الطيب بستصرخ المسلمين على ما يصنه اليهود بفلسطين من ايقاظ لفتنه واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس ، بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل أن يتضاعف الصراع حول حائط المبكى (٧١) . كما هاجمت في يوليه وأغسطس ١٩٣٠ . كلا من السياسيين التركيين والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على أملاك الاوقاف في بلد़ها ، وأبرقت ببيانات الاحتجاج على ذلك . وكان محب الطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال أتاتورك بأنه يقوض دعائم الإسلام بالغائه العمل بالشريعة الإسلامية ونفيته للمحاكم الشرعية واستبداله العروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة . واشتد في هجومه هذا بما أجا الحكومة إلى التحقيق معه (٧٢) .

ومن ذلك يتبيّن أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان في يوليه ١٩٣٠ خطط « الشبان المسلمين » خطوة ملحوظة في طريق النشاط السياسي . وتدخلت دعوتها بالمقاصيم السياسية . وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الإسلامي بين الأقطار الإسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادئ الإسلام الحسنة . ومقاومة حركات التبشير والاحاد . وبالنسبة لمسألة الأولى حتى المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الإسلامية : ويبدو أنه نظر إلى الخلافة الإسلامية لا في صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلاً عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها . كياناً يظهر التضامن بين الأمم التي تدين شعوبها بالإسلام ، بمعنى أنها تمثل من العلاقات الدولية لا بحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وإنما يعترف بها ويقوم بجوارها . لذلك دعا لإنشاء عصبة للأمم الإسلامية . وقدر أنه بصعب العمل من أجل إعادة الخلافة حالياً ( بالمفهوم الذي دعا إليه ) ولكن يجب أن يكون أحياناً الخلافة هو رغبة كل عضو . وبالنسبة لمسألة الثانية : أوصى الحكومات بتعليم الدين ودراسة التاريخ الإسلامي وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع من المحاضرات والدراسات الالمادية ، وعم تطبيق التشريع الإسلامي بمنع البغاء والثمر والمسير ومنع تبرج النساء . وبالنسبة لمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الاحاد وأرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين في المجتمعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الإسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر المجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمي .

وبهذا يظهر أن الجمعية التي نشأت حريصة على الابتعاد عن السياسة

« في أية ظروف » ، ما لبنت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة . فتطرح فكرة الخلافة . حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على أية حال ، وحتى لو كان هذا الطرح مجرد رغبة ، يصعب العمل من أجلها حالياً » . كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الإسلامي . وتتخذ الموقف من سياسات الدول والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر أن الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوي اليسر من مؤيديها ، مثل الأمير عمر طوسون الذي كان يشتملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته ، والذى عرف علاقاته ببعض من أقطاب المزب الوطنى من سنين سابقة . وقد سبقت الاشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال المزب الوطنى ، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالمزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشيه ان تقيده تلك المساعدة اصطياد سباق سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وإن الأستاذ كامبفمير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرة ، ذكر ان كانت نفطة الانطلاق لدى مؤسس الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وإن الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث . الوطني ومن شخصية الشرق ، وإن من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريراً على الاسلام أيضاً . كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوى بالتضامن ، وهو شعور يتم توقيعه مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما إذا كان الاسلام عدو لهم أو حليف ، ويجبب بما لاحظه من ان العالم العربي لا ينطوى على عداء للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيى المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معاً . إنما ما يبعث الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير ، وال المسلمين يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقة الصادقة الحميمة قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعاً يتعاونون في تجديد الشرف . كما يلاحظ ان الاسلام في عصر وتركيا هو مصدر للحياة الاخلاقى والاجتماعى ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهى من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يتحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه يثير كراهة المسلمين (٧٣) .

ويلاحظ أخيراً ان جاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصوراً في الأساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقاً في الأساس

يقطنون والمغرب العربي (\*) . ومقاد تلك الملاحظة أنه يسبب من ضمور الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات . وخاصة في مصر ، جاء التعبير عن الانتهاء العربي متخفياً ثوباً إسلامياً . وكان الشعار الإسلامي هنا يعكس احساساً لايزال غامضاً بضرورة التجتمع على مستوى العالم العربي . وإن كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية . وتخرج بها من قوقة القومية المصرية . فلما لم يسعفها فكر واضح متبلور عن الجامعة العربية ، تلمست في جامدة الإسلام لهذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجماعة العربية ، سو . بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام .

### ظهور الأخوان :

يمكن القول - أن أمكن التبسيط - أن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها ، كانت مقدمة وتمهدًا لجماعة الأخوان المسلمين . وأن الأخوان بدأوا حيث توقفت الشبان . لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادئ الإسلام والاستمساك بها . ونشأت تنتهي اختيار الأحسن ورفض الأسوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى أنها في أصل نشأتها لم تستهدف الراجحية (\*) أي العودة للماضي ، وأنما طرحت منها أصولاً اجتهادية يقيده الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو المحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهاجاً تطورياً . والحركة الثانية آتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الراجحية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجماعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرغبة مرحلة أو هدف مستقبل لا يحمل حاضر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الإسلامي . وبهذه الحركة أطلت الشبان على ميدان السياسة . ثم وقفت عند المطل لا تقوى بنفسها في خضم المركبات السياسية . واستشرفت على الهدف السياسي ولم تتقدم ، واستشرفت على الراجحية ولم تخط . وهنا جاء دور الأخوان المسلمين .

في ١٩٢٨ عرفت كتابات «حسن أحمد البنا متخرج في دار العلوم ومدرس» في صحيفة محب الدين الخطيب «الفتح» . كانت جماعة الأخوان قد تكونت في الإسماعيلية ، وليس لها في القاهرة صحفة ولا دار . فكانت الفتح مجال كتابات الشيخ البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات . ويحكى

\* كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين الذي عقد في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ . تشكيل لجنة للدراسة قضية طرابلس المقرب (ليبيا) ومسألة مقى فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة التحرير ، أول محرم ١٣٥٨ ) .

\* ليس المقصود بالراجحية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقى والمدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن . ولكن المقصود أنها دعوة العودة للماضي .

حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشبان - عندما كان طالبا بدار العلوم - بالعناصر التي ساهمت في إنشاء الشبان المسلمين . وعن دوره ودور الشباب في ذلك . كان وأصحابه يتلقون بجمهوره من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الخضر حسين ومحمد الغمراوى وأحمد تيمور ويحضرون مجالس رشيد رضا . يجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى الذى الف جمعية « نهضة الإسلام » ، وينذكرون الشيخ البنا أنه في واحدة من تلك الملسمات . أخذ يستحوذ التحضور على العمل النشيط والتحرك لنظم الدفاع عن الإسلام ومقاومة التيارات الغربية ، ونجح في اقتناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور . ورшиح الماضرون مجموعه من الأسماء مثل الشيخ الخضر حسين وبعد العزيز جاويش وعبد الوهاب التجار ومحمد الحضرى ومحمد أحمد ابراهيم وبعد العزيز الجولى ورشيد رضا ، ومن « الوجهاء » أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد . وأن ذلك أدى إلى ظهور صحيفة الفتح التي رأس تحريرها الشيخ عبد الباقى سرور وأدارها محب الخطيب . وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم . وظل بحركتها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد ، وبعد تخرجه وانتفافلة مدرسا بالاسماعيلية نقى على صلة بمجموعة الشباب تلك التي تعاونت معها فى القاهرة على العمل للدعوة الإسلامية ، وأنه سعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسى إليها يطلب الانضمام إليها (٧٤) . ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لإنشاء جمعية الشبان ، وأنه مع أصحابه هم المحركون لها من خلال المجبل الأقدم الذى تولى إدارة العمل فيها . ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على إنشاء الجمعية ، فقد أنت فى بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الاصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التي تصدرت العمل بها . ثم جاءت انعطافه الجمعية إلى مشارف العمل السياسي بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابة . ولكن حركة الشيخ وفت من دون اكمال الشوط والأرتقاء في خضم العمل السياسي المباشر . كما أن عددا من الاتجاه الإسلامي أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتقاء في الاتجاه الراجعى، السلفى . فقام المبرر لدى الشيخ البنا و أصحابه لانشاء جماعتهم المستقلة .

والمماطل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل الهامة التي استفازت الشيخ ورصفاه إلى الشفاط في مجال الدعوة الإسلامية . وكان افضل في صباح بيادته محمودية إلى طريقة « الاخوان المصاصية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وأبن مؤسسها عبد الوهاب المصاصي الذي كان يوصى أخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المشرين ... » . ثم تأسست « الجمعية المصاصية الغربية » برئاسة أحمد السكري وسكتاريا حسن البنا . وزاولت الجمعية عملها فى

في ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالخمر والقمار وبدع المأتم . والميدان الثاني مقاومة الارسالية في الانجليزية التبشيرية التي هبّت البلد (المحمدودية) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسمهن هنر ويت ، وأخذت تبشر بال المسيحية في ظل التطبيب وتعليم التطهير وأدواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية في سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك . ولما نشأت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرص المرشد العام حسن البنا في أول خطبه به ، أن يشير إلى دور المساجد قدّيماً في تدريس العلوم وأنه ليس « كمدرسة ابتدعوها ومعاهدها اخترعوها يدخلها أبناءنا مسلمين ويخرجون منها ملحدين أو بلا دين ... » (٧٥) اشارة إلى كل من مدارس التبشير والمدارس العلمانية الحديثة .

والملاحظ أنه في السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت وال محمودية (البحيرة) ، والمنزلة والجمالية وهي مرجاً (دقهلية) ، وشبلنجا (قليوبية) ، وطنطا (غربية) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد (شرقية) . ووجد غالب تلك الشعب في مناطق وجود مراكز للتبشير . ويدرك الشيف البنا أن الاخوان أبلوا بلاء حسناً « في حرثة التبشير التي نجم قررتها في هذا العهد » و « لا ندرى من حسن الحظ أو من سوءه أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين في القطر المصري مراكز للتبشير . ففي محمودية وفي المنزلة دقلهية وفي الاسماعيلية وفي بور سعيد وفي أبو صوير وفي القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة بلجعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعياً أن يحدث الاحتكاك بين المحيطتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطورة الاتصال بالرسائل ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كإنشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيف أن يورد في مذكراته تقارير وردت إليه من شعبة المنزلة في شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاد الشعبية لسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشاغلاً لتعليم الفقراء مهنة يتكسبن منها ، وعن انقاد الشعبية كذلك خمس فتيات هربتهن الارسالية البروتستانتية ببور سعيد إلى المنزلة لتنصيرهن (٧٦) .

وكانت صبيحة الاخوان المسلمين التي ظهرت في أواخر مايو ١٩٣٣ ، (٧٤) تتباين مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالأخبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الآمن » (٧٧) . ففي محمودية نزلت تسعة مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطهير والحياكاة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا أن استخلص الاخوان الفتاة وأودعوها

منزل الاستاذ احمد سكري ، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلاً للمسجد والنسج . وفي الاسماعيلية أنشأ المبشرون مدربتين واستغلواهما كما استغلوا عملهم بمستشفى شركة فناة السويس في حمل بعض المترددرين على ترك اسلامهم ، فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبإنشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين للبنات . وفي او صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية . وفي السويس اكتشف الاخوان مركزاً للتبيشير بحى الأربعين وأنقذوا بعض من أزيد لهم التنصر . وكذلك كان الشأن فى القاهرة (٧٨) . وركبت دعوة الاخوان اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين واستغلالهم انقر القراء ويتم اليتامي ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعاً عن الدين . مع اتهام المبشرين باشعالهم نيران الفتنة (٧٩) .

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى ١٩٣٣ ، قرر انشاء لجان فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين . وأرسل الى الملك عريضة فى ٢٢ مصفر ١٣٥٢ بطلب اليه فيما حماية المصريين من عدوان المبشرين ويقترح عليه خمسة اقتراحات ، هي فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبيشير ، وسحب رخصة اي مدرسة او مستشفى يثبت اشتغالها بالتبيشير ، وابعاد من يظهر أنه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معاونة جماعيات التبيشير سواء بالارض او بالمال ، والاتصال بممثل مصر بالخارج لدى الحكومات الأجنبية على مساعدتهم فى ذلك . وروج لهذا البيان بارسال صور منه الى الوزراء ومجلسى البرلمان (٨٠) . فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للإخوان حتى ما بعد منتصف الثلاثينيات تقريباً هو مقاومة النشاط التبيشيري . ولعل ذلك هو مما اقنع جماهير الرأى العام بجدوى نشاط الجماعة وما اكتسبها منزله خاصة لديهم باعتبار ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم .

#### الجامعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الاخوان المسلمين في السنوات الأولى من الثلاثينيات ، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسي والتشريعى . وما يلحظه الباحث أن الشیخ البنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ وقت اشتغالها سن التمييز السياسي ، إذ كان في الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم . وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة السياسية الوطنية ، وبلورت نظاماً سياسياً وضعيّاً يتمثل في الدستور الوضعي النبابي وتعدد الأحزاب واستهداف النهوض الاجتماعي من خلال النظم الوضعية . وقد يسوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التي تحرك لها المصريون بجمعهم ،

أثرها في الشيخ الذي صار من بعد دائمة لأكبر حركة شعبية تناهى بالجامعة الإسلامية وترفض التشريع الوضعي . يحكي حسن البنا أنه قام بدور في تلك « الحركة » بيدته محمودية . وكان يارزا بين المشاركين في المظاهرات ويعتبر الخدمة الوطنية جهادا مفروضا - ولكن فيما يظهر أن فعل بالثورة انفعالا لا يصل به إلى حد الاستفراغ والتوجه الكل لها . فكان التصوف يستقره ويتجه بعليا وهواء إلى الوجة الدينية الثالثة (٨١) . وما أن هدا لهيب الثورة حتى انحرست موجتها عن قلبه وتوقفت أواصره بالحركات الدينية الصرف . وجاء الغاء الخلافة في تركيا . والدعوات الجامعية إلى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطي إلى انطلاق الفكر . جاء ذلك كله وغيره ليشير في نفسه التزوع السلفي والنظر إلى حركات التجديد في السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد (٨٢) .

لم تنج الأخوان ميدان النشاط السياسي . المباشر في أولى سنواتها . وأختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه . ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عيني الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين « بالدولة » وما يراه لها من دور حاسم في نشر الدعوة . بلحظ ذلك من مجموعة المقالات التي كتبها في ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة إلى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد في سبيل الله ومنزلته في الإسلام ووسائل إصلاح الشرق . وتساءل على من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبة أولا على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان مala يزع بالقرآن ، خاصة بالنسبة للشعوب حدثة التهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والمرأة « وهم الطبقة الثالثة من يقدرون على الاصلاح » ، ثم هي واجبة في النهاية على العلماء وطلبة المسلمين . وأوجب على الحكومة كونها المسئول الأول أن تهتم بالتعليم الديني وتنمى المجالات الهازلة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقامار وتحارب دعوة الإمامية وأشباه - الملحدين (٨٣) . وكتب أحمد السكري وكيل الجماعة يهاجم أتاورك لهدمه أركان الإسلام ( بالغاء الخلافة ) وازالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الإسلام من الدستور (٨٤) .

وفي ٢٧ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الأخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوى جوهرى ويدبرها محب الخطيب ويحرر القسم الدينى بها حسن البنا المرشد العام . وعلى صفحات هذه الصحيفة بلوى المرشد العسام نظرته إلى الجامعية السياسية الدينية في مقال نشره في ١١ ربى الثاني ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الإسلامية » ، قال أن من الزعماء من يقدس للعالمية ، وأن مصر تعودت تقليد الغرب والاعجاب بنظامه ، فهى تقف من هذين على مفترق طرقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الإنسانية والسلام والخير ، فإن أسم

الغرب وحكومات الاستعمار جعلته تبكيه تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينبع إلا الشرور والحروب والتخاصم . وكل المبدئين ضرار بمصر وبالشقيقين . والمبدأ الذي يقتربه هو « الاخوة الاسلامية » . « أنت اذا تمسكتنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للمغاصب ..... » . ثم عرض الموقف من الأقليات الدينية بقوله « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك أن سماحة الاسلام وصلته تتسع لبناء قومنا وأن كانوا على غير ديننا ... بل أن تعاليم الاسلام تتضمن على أبنائنا أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم مالهم وعليهم ما عليهم » (٨٥) .

وقد اقرب الشيخ من فكرة الجامعة العربية في حديث له هاجم فيه طه حسين ، وعرض الى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل الهجرات العربية لمصر في القديم والحديث . وبفعل اللغة والدين والعادات والثقافة . وذكر ان المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربي (٨٦) . والحق ان تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتران وثيق لديه للعروبة بالاسلام . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس « ان الاسلام الخليف نشأ عربياً ووصل الى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين » ، وإن توحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمين مسلمين « وقد جاء في الآخر اذا ذل العرب دل الاسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي ، وانتقل الأمر من ايديهم الى غيرهم من الاعاجم والديلم ومن اليهم ، فالعرب هم عصبة الاسلام وحراسه ..... ومن هنا وجب على كل مسلم ان يجعل لاحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها . وهذا هو موقف الاخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبي عليه السلام أن العربية هي اللسان أى اللغة .

وذكر الشيخ في رسالة « دعوتنا في طور جديد » ، ان للعروبة في دعوة الاخوان مكان بارز ، « لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعب الاسلامية ونهضتنا ، وإن تل شبر من أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن بباب وطتنا » . وفي رسالة أخرى « بين الامس والاليوم » ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الاسلامية والشعب الاسلامي ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والسياسة الى غير العرب ، من الفرس تارة والمالك والأتراك تارة ، وغيرهم من لم يتذوقوا طعم الاسلام الصحيح ..... » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الاسلام ، وإن هناك من يفهم القومية على أنها عصبة الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جمعتهم » ، رثمة من يفهمون من القومية المحدودة الجغرافية ،

فيجعلون ذلك سطح انتظارهم « وعولاً قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط ... » . ثم شرح ما يراه رأى الاسلام « خذ القرآن بيديك والسنّة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك ، ترى من كل ، ذلك ان للإسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ ..... » .

وفي مقالاته التسعة التي نشرها بين المحرم وربيع الثاني سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أي شيء ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أثمرت تمرتين . أولاهما ان المستعمرون الاسلاميون لم يفتحوا الأرض إلا ليعلنوا كلمة الحق ويزيل الفوارق ويمحو المظالم ، وثانيةهما ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الأرض فيه أخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من أرض الاسلام تجب حمايته ، وسما بذلك الوطن الاسلامي عن حدود الوطنية الجغرافية أو الوطنية الدعوية . فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى في رسالته المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة في وطن واحد هما تباعدت أقطاره ، وفي رسالته « الى الشباب والطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامي الذي فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الاوروبية ، وضرب لذلك مثلاً بالدول العربية خاصة مصر وسوريا والعراق والجهاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر أرض فيه مسلم يقول لا اله الا الله - كل ذلك وطننا الكبير ، الذي نسعى لتحريره وانقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضى حركة الاخوان كانوا يكترون من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجامعة الوطنية نفسه الذي ظهر في القرن الماضي وارتفع في ١٩١٩ ، وأنتج ثماراً يائعاً . وقد ذكر الشيخ البنا في رسالته المؤتمر الخامس ، ان كثيراً من الناس « يغزون الأخوان المسلمين في وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعاً ايهم من الاخلاص للناحية الوطنية ..... » . ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنيه رافع لمواطنة ، « فالاخوان يحبون وطنهم ويحرضون على وحدته القومية » كما ذكر في رسالته « الى الشباب ..... » ان الاخوان أشد الناس لوطنيهم اخلاصاً وتفاني ، وهم يعملون لصر ويفتوحون في جهادهم لأنها أرض الاسلام « وذريعة أممها » . كما أكد المعنى نفسه في « دعوتنا في طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا في هذا كله ان نعني بتاريخ مصر القديم ، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمارة ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فنحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم وثقافة . ونحارب هذه النظرية بكل قوتنا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هداها الله بتعاليم الاسلام » .

وحذر الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله أن الناس أفتنت

يدعوا الوطنية والقومية . فإذا كان دعاء الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض والفتها ، فذلك أمر مرکوز في فطر النفوس من جهة مأمور به في الإسلام من جهة أخرى ... وأن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الفاحسين وتوفير استقلاله له ... فنحن معهم في ذلك أيضا ... وأن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطه بين أفراد القطر الواحد ... فذلك توافقهم فيه أيضا ... ( أما ) إن كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة إلى طوائف تنافر وتنبغض ... وتشييع لنهاج وضعية أملتها الأهواء ... والعدو يستغل كل ذلك لصلحته ... قتلك وطنبه زائفة ... أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية ... هذه واحدة ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون إليه تخلص بلادهم فإذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية وفي سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانه عليه أن يبذل نفسه ودمه وما له في سبيل أدائها ، تلك هي هداية البشر بنور الإسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يعني بذلك مالا ... . وفي مجموعة أخرى من المقالات تشرّها بعنوان « دعوتنا » ( نشرت بهذه من ٤ صفر ١٣٥٤ - ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الإخوان المسلمين ) . ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينهي الأخلاف فهو الأسلام ، وإذا أريد بها انتهاء الشخص . لشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الإسلام كما فعلت تركيا فلا (٨٨) . وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد في ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى للدولة غير إسلامية ، كبيرة من الكبائر توجب مقت الله وشديدة عقابه ... فكيف اذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولا المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدي الى أن يكون المؤمن في صف الكافر أمام أخيه المؤمن ... » (٨٩) . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنّس بجنسية أخرى . وفي ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى في مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية في طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسين على التجنس بالجنسية الإيطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وفضيلها على قوميته الإسلامية « فهو كفر صراح وخروج عن الدين ... لا يزوج ولا يتزوج المسلمين عنه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجه ... » (٩٠) .

وقد صيغ قسم من شعارات الإخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقبة ... تذكروا دائما أن الإسلام يشمل العبادة والأخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون ... أعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد في سبيل تحرير الوطن الإسلامي العام » (٩١) . ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة » (٩٢) ، بحسباتها الجامعة للمسلمين الموحدة لمجدهم . وهتفت صاحفthem « التذير » ، « أن الإخوان

المسلمين لن يهدى لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الاسلامية التي أقرها الاسلام .. وصاح عبد النعم خلاف لا تدين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا تقدس الوطنية والمحليه هدا التقديس الوثني الصريح » (٩٣) .

وكتب صالح عثماوى فى « النذر » ( ٢٤ رجب ١٣٥٧ ) عن « زعامة مصر اسلامية شرفية ولا غربية . الاستسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة . . . المسلمين . . . امة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلم » ، ثم يتحدث عن اعداء الاسلام في الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية . . . فنادى عمالهم وصنائعهم في مصر ( الدين الله والوطن للجميع ) ونحن نقول لهؤلاء ( اذا كان الدين الله فان الدين عند الله الاسلام ) وهتف اعداء الاسلام ( الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا ) فواعجبنا متى كانت الوطنية دينا . . . » ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقيه والعربيه فهو هراء ، فان مصر لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما قيمتها في قيادتها للعالم الاسلامي » .

على ان الشیخ البنا كان يؤكد ، ان الاخوان لا يرفضون من القومية الا استنادها الى أساس عنصري أو جغرافي ، بحسباتها ووحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الاسلامية الأخرى . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس ان الاخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربيه والاسلامية ، بالمعنى الذي يذكره عز كل منها ، وهي بهذا المعنى تشيد أذر بعضها ببعض « فإذا أراد أقوام أن يتخدنو من المناداة بالقومية الخاصة سلاحا يحيط الشعور بما عددها ، بالاخوان المسلمين ليسوا معهم . ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » .

### النظام التشريعى :

هذا الموقف الذى اتخذه الاخوان من الجامعة السياسية ، اتسق معه موقف القيادة من النظام التشريعى للدولة والمجتمع . مع نشأة الدولة الحديثة في مصر على يد محمد علي ، ومع تطور نظم الحكم والأدارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انباع حركات التجديد في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعى ، ليواكب حركة التغير في الميادين الأخرى . ولم ينصرم القرن الماضي ، الا وكانت التقنيات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين البنائية

نظم المحاكم وأجراءاتها . وبقى التشريع الإسلامي مجال الاحوال الشخصية للMuslimين تقضي فيها المحاكم الشرعية . وجاء تعديل النظام التشريعي . اقتلاعاً شبيه كامل للنظام الموروث .

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين . وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد . ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط واحد ونمط موروث ، وهي ليست في سلطة أن يشير المرء بأصبعه إلى واحد من سلطتين مروضتين في وجه أحد الحال . فيسلمهما على الفور ويعود بها إلى بيته . ولكن المهمة الصعبة أن يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من واحد وموروث ، وأن يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجع الوصفات لضمان التحرر والبراعة والعدالة . ولكن يصنع شيء جاد إلا بعد البحث الدقيق لوظيفته . والفهم الصحيح لواقع مكوناته . والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الواقع والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات . وهو صراع لم ينحسم إلى اليوم . بل أنه يكون أنسجام على عهد المرشد العام الأول للأخوان المسلمين . أنها هو دار ولا يزال يدرر سجالاً متبايناً للخلفات . ومفاد عدم انسجامه . قيام الانماط المتباينة والمتخالفة جنباً إلى جنب . وعلى جهد البصرين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام ، وينفرز الحسن من القبيح بمقاييس المصلحة . وبمنهج أئمة الشريعة الإسلامية القدامي في جلب المنافع ودرء المفاسد .

وأن المرشد العام . وأن التقط أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هالة التناقض ووضم كل شيء على كل شيء . ووجوده كله ركاماً ، واضطراها في اضطراب ، بالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة . ولا قاعدة ولا أساس في العادات والأداب . وليس ثمة عرف اجتماعي عام . والمتأذين يوجد بجوار غير المتأذين ، والإباحي بجوار الورع . كان ثمة واقع قبيح أسيطه . تمثل في فترة الثلاثينيات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي افتتحت بها هذه الفترة . ولكنه بدل أن يتقدم باحثاً متقدماً ، جفل إلى الوراء رافضاً ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم . كانت الديون الأهلية تأخذ بحق الأفراد والاسر . فرأى الأئمّة في نظم البنوك ومواد القانون التجاري . وكلها شواطئ من نار مسلط على التجار والزارع والملاك والوارثين يقضى على ما ورثوا وينقل ذلك كله إلى يد أجنبية ، ، ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماسرة الأجانب ، فقرن هؤلاء بالكماليات الأجنبية والحمور الأجنبية والنساء الاجنبيات وسوى بينها جميعاً في الأهمية ، واعتبرها جميعاً عوامل مدمرة للثروة الوطنية . ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد (٩٤) .

وقد نشرت « النذير » في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ . من أحاديث ثلاثة للشيخ

حسن البناء . إن المسلمين في مصر فريقان أحدهما يدعوا إلى الله ورسوله وستة . . . ، وفريق تشرب أدراهم بتعاليم غير إسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبي بحث . من مطاعم وملابس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الإسلام . . ، ثم يشير إلى خطورة هذا الفريق الثاني بقوله « وقد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية منهم حواليخمسة والثلاثين ألفاً ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبار والمديرين والحكام والقضاء وغيرهم . ونمت مداركم على كل ما هو أجنبي . نهم يحبون كل ما هو أجنبي . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم في عدا البلد ، فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هي القيود وهذا هو الاستعمار في الواقع . وهذا هو الخطر المسدد إلى الروح الإسلامية ، فهي الهدف الوحيد المتوجه إليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من اشباوه منذ خمسين سنة ، فالقيت إليهم مقاليد الحكم في هذه البلاد ، فلقي منهم الإسلام وأبناؤه الشر المستطر » ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السياسيين أو المذيعين نشأ في بيته إسلامية . إذا فالصحف والإذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير إسلامية . فهذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو مع الاسف الذي في يده الكثير من التنفيذ والتاثير والتوجيه في شئون هذا البلد » . تلك هي الروح التي أراد الشیخ حقيقة وبحق - أن يقاومها وكان كما ذكر في النذير ( أول محرم ١٣٥٨ ) يرى « موقف الأمة عموماً موقف المأثر في مفترق الطرق بتلمس الهادي » ، ولكن كيف تكون المقاومة . وأى سبل تسلكه من لسبل المشعبية .

وفي مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وأن دعوة الإسلام فيها ينقسمون إلى فريقين « فريق جعل الإسلام أساساً فعمد إلى الأصول الإسلامية يتفهمها . . . ويتخلصها مما شابها . . . هذا الفريق أصاب كيد الحقيقة ودعا إلى الإسلام بحق . . . وفريق ثان من رجال الدعوة إلى الإسلام أيضاً أو من نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول إلى النهاية . . . وأخذت بأيصالهم زخارف مدينة الغرب . . . وضعفت في نفوسهم المنة الإسلامية . . . فجعلوا مدينة الغرب أساساً يشكلون الإسلام على غرارها . . . فما وافق هذه المدينة من الإسلام شادوا به . . . وما استعصى من قواعد الإسلام ونظراته على هذه المدينة . . . قسروه على ذلك قسراً . . . ، وذكر أن هذا الفريق الآخر وأن أدعى أنه يماشي روح العصر ، فإنه لا يجد إلا ضعاف النفوس يصدقونه . ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال أن الفريق الأول يحرمونه ، أما الآخرون « فاستبرأوا بالاضعاف المضاغعة تارة وبالفضل والنسبية تارة أخرى وبالضرورة وال الحاجة مرة ثالثة » ( ٩٥ ) .

إن المثل الذي ضربه الشيخ ، فصبح في دلالته على طريقى الدعوة الإسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع

على علاته بفطاء من مادة إسلامية . ولا ريب ان الشیعی وجماعته كانوا من أصحاب الطريق الأول ، طریق الالتزام بالأصول والمناهج . ولكن على أى جانب من جانبي الطريق كانوا . جانب الاجتہاد أم جانب الجمود .

أن الشريعة الإسلامية مصادرها الأساسية القرآن والسنّة . وهي بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير . وتفسير النص . أى نص قانوني ، ليس مجرد بيان المعانی كلماته وجمله وعباراته ، إنما جوهر عملية التفسير هي في وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أى هو حكم النص متجرحاً في إطار الواقع المعيش . لذلك فان النص وهو ثابت لا تناهى تفسيراته ، لأنه ينطبق على الواقع غير متنه ، وفي نطاق النص الثابت فان كل واقع جديد يستدعي تفسيراً جديداً . والاجتہاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حکم في واقعة لا نص فيها . على هدى من الأحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقاً لطرازٍ بينوها ، وليس المجال مجال التفصيل فيها . فالاجتہاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الواقع المتغير . وكان باب الاجتہاد مفتوحاً على عهد آئمۃ الشريعة العظام في القرون الأولى للإسلام . حيث أنسنت الشريعة وأصلت وحللت . ثم تجمد المجتمع الإسلامي وأآل في جملته إلى الرکود ، وأنغلق باب الاجتہاد . ومفاد قفل باب الاجتہاد أن تفسيرات النصوص قد تجمدت في نطاق ما فسره بها آئمۃ الأولون ، أى في نطاق ما عايشوه من واقع . وأن لم يبع الفقة لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يوجد من أحداث . وإذا طرأ واقعة لم يوجد الفقيه نصاً من قرآن أو سنّة يحكمها ، ولا تفسيراً للأولين يشملها ، رفض الواقع بدل أن يعيد الاجتہاد في النصوص توصلاً لكم يصدق عليها .

ومع حركة البعث والاحیاء الحضاری في القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انغلق ما انغلق من أبواب الاجتہاد . ووجه الضرورة في هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئاً بحشود من الجديد في كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصاً على حيوية الشرع الإسلامي وبعثاً له ، أن ينفتح باب الاجتہاد ، لتتحرک النصوص الثابتة لا في إطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الإسلام ، ولكن في إطار الواقع المعيش الآن .

لذلك فان الطريق الأول الذي اختاره الشیعی بجماعته ، لم يكن طريقاً وحيداً بالجانب . اذ وجد فيه من يجتهد في تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أى لتعامل معه بالضبط والتغيير . كما وجد فيه رافض الاجتہاد من لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامه ، فيفقد بهذا الموقف الفكري مكنته تغيير الواقع على وفق ما يريد . ولم يكن الخلاف بين هذین المابین ان أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها ، إنما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان أحدهما يجتهد ليحافظها كقوة مؤثرة في الواقع المعيش ،

بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتاكلد انخلاعها عن واقع الحياة المعيشة . والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير . وما دام ان التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام ان ثبوت النص ليس هو موضوع الخلاف . مادام ذلك فقد ترکز الخلاف بين المابين في التعامل مع الواقع المعيش . والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة . وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها . أما تجاهله فلن يفيد الا الانخلاع عنه .

والحق ان الشیخ البنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجدد . وكان سببیله الى ذلك هو السبیل الذي تسلکه عادة دعاوى الاحیاء والبعث ، ربعو سبیل اللجوء الى المصادر الاصلیة والدعوة للبعد منها . وبالرجوع الى المصدر يمكن اعادة قراءة النصوص قراءة متحرکة متصرفة من الالتزام بآثار الحلقات الوسيطة . وللشیخ في رسالت المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن . اذ ذکر « يعتقد الاخوان أن أساس التعاليم الاسلامية ومعینها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . اللذان ان تمسكتم بهما الأمة فلن تضل أبداً . وان كثیراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالاسلام وتكونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدها والشعوب التي عاصرتها . ولهذا يجب ان تستقى النظم الاسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعین الصافی ..... وان نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقید أنفسنا بغير ما قدّمنا الله به . ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه ..... والى جانب هذا أيضاً يعتقد الاخوان المسلمين أن الاسلام قدّم عام انتظام كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الاعصار والأزمان ، جاء أكمل وأسمى من ان يعرض بلزيثيات هذه الحياة ..... » . وذكر أيضاً في رسالت « التعاليم » ، « ٥ - ورأى الإمام ونائبہ فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عددة وفي المصالح المرسلة ، معمولاً به ما لم يصطدم مع قاعدة شرعية . وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات . والأصل في العبادات التبعيد دون الالتفات الى المعانی ، وفي العادات الالتفات الى الاسرار والحكم والمقاصد ( أي لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وانما يجري الاجتهاد في المعاملات ) ٦ - وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك الا المقصوم صلى الله عليه وسلم . وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقاً لكتاب والسنة قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع ..... » . ويؤكّد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرّح به في رسالت المؤتمر الخامس ، من تأكيده ان « التسلاف في الفرعيات ضروري لا بد منه » . لاختلاف العقول والافهام في الفهم والتصور ، ولو قوّع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « ومارا كذلك وسيظفر الى يوم القيمة » . وروى حديث الإمام مالك « اذا حملتم على رأي واحد تكون فتنة » . ثم ذكر ان ليس العيب في الخلاف ، ولكن العيب في الحجر على عقول الناس برأ واحد . وأكّد في رسالت « التعاليم »

هذا المعنى واضاف أن « كل مسألة لا يبني عليها عمل فالخوض فيها من التكليف الذي نهيينا عنه شرعا » . وان هذه العبارة الاخرية لا تفيق فقط الحذر من ان يستدرج الناس الى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية . ولكنها تفيق كذلك المocr، وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهداد .

على ان حركة الاخوان كانت موجية في الاساس الى الدعوة « للاصول » ، اى للمبادئ الكلية للنظام الاسلامي وشرعيته . اذ رأى الاخوان ان الانماط المذهبية والواعنة قد اقفلتها اقتلاعا . وجاء صرائهم الاساسي من أجل العودة الى هذه الاصول . وكان تركيزهم على هذا الجانب . واستتبع ذلك ان يقفوا في الغالب موقف الحذر من ان تؤول دعوة التجديد في ظل اوضاع راهنة غير مفهومة . ان تؤول الى طلاء يتطرق به هذا الوضع الراهن . وأأمل عليهم واقع دعوتهم فر سياق ما يرونه من اوضاع معيشية ، أمل عليهم التأكيد على اطياف او جه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الامراض ، الى التركيز على ما يرونه مرفوضا من الواقع لا ما يرونه ممكنا التعامل معه . واذا كان الاجتهداد في أحد معاناته هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب في توازنه لديهم مع الجانب الآخر ، اى الدعوة للاصول . وجاء الامر العلی لذلك ان الدعوة أوضحت الفارق جليا بينها وبين غيرها في موضوع العودة للاصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل في تحريك الاجتهداد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من اعضائها . وبدت الاخوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حبذا الاخوان العودة للتشريع الاسلامي وتطبيقه في كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية ، باعتبار افضليته على الشرائع الأخرى (٩٥) . وأوضح الشیخ رأيه في تلك الأفضلية مقارنا بين رسالة المسلمين وهي نشر الاسلام بين المائتين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التي افسدت المبادئ السياسية اذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشهها وفضتها وذنبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومختبراتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواش الترف والنعيم .. ففسدت مبادئ القوم السياسية ، فهم بين ملكية مهددة وجمهورية ذاتية ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة ، وفسدت قواعدتهم الاقتصادية .. (٩٦) .

وقد نشرت « النذير » في ٧ ربیع الثاني ١٣٥٧ حدیثا لأحد الأساتذة المجتهدين في الشريعة الاسلامية ، الشیخ عبد الوهاب خلاف استاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جوابا عن نظرية الاسلام الى النظام السياسي فقال « الحق الذي لا يريب فيه آن الاسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم .. ف مصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذي يعبر عن ارادتها هم أولو الحال والعقد من رجالها ، والمنفذ لما تريده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء .. وهو الخليفة » . فلما سئل عما « كانت

الدعوة الاسلامية تستفيد من دخول دعاتها في مجلس النواب ، أجاب بالإيجاب باعتبار المجلس !نيابي أقوم طريق يوصل الى العمل في الاصلاح التشريعي والقضائي ، وذكر أن القسم الذي يقسمه النائب باطاعته الدستور والقوانين ، لا مأخذ عليه من الوجهة الاسلامية ، لأنه لا يمنع من أقسام من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ماساً بالحكم دينه أو مصالح أمته .

وقال أن حرية الاعتقاد المفروضة بالدستور لا تناهى ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها الا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض للذى دين فى اقامة شعائر دينه ، وكلا الأمرین يحترمها الاسلام الذى أجاز للمسلم ان يتزوج غير مسلمة . ولكن النذير افصحت فى عددها التالى عن معارضتها لما أثبتته الشيخ خلاف من آراء . وكان صالح عشماوى هو صاحب هذه المعارضة .

وقد آثار موقفه تساؤلات ، ودعاها الشيخ البنا مؤكداً ان الاخوان يرون ان الاسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الاسلام ، وهما ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئوليية الحكومة أمام الشعب .

وبمناسبة الاحتفال الوطنى العام فى ١٩٣٣ بالعيد الحسينى على نساء المحاكم الأهلية . كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بتنظيمها وتشريعها الحالى تصطدم بتعاليم الاسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنن عن السارق والرازى ، وجازتها اعفاء الزائرين من العقوبة واباحتها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من ان دين الدولة هو الاسلام (٩٧) .

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكليات الشرائع الدينية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس « فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية وال الحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المجتمع والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التي تشغله بالأمم وفلسفته الاجتماع ، كل هذه تعتقد أن الاسلام خاضها فى لها موضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محسن .. وأن لكل امة قانوناً يتحكم اليه أبناؤها ، وهذا القانون يجب أن يكون مستمدًا من احكام الشريعة الاسلامية مأخوذاً من القرآن الكريم متفقاً مع أصول الفقه الاسلامي .. ..

ثم ضرب مثلاً عن البغاء وحانات المسمور والاباحية والمهوس العايب في الشوارع والمصايف (٩٨) . وذكر أن الاسلام لا يقف محايداً أمام أي شأن من

شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات (٩٩) ، وأن أظهر مظاهر الداء الذى يعاني منه المجتمع هو الاستعمار والخزينة والربا والشركات الأجنبية والآحاد والاباحية وفوضى التعليم والتشريع واليأس والشجاع والخنثة والجبن والاعجاب بالجسم اعجاضا يدعوا الى تقليده تقلیداً أعمى ... ، وأن وسيلة العلاج هو استخلاص النهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله ، فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموقعة بهما التي وجدتها الاخوان المسلمين (١٠٠) .

وكتب صحيحة الاخوان فى ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يهددن المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التى هي اباحتية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون فى تركيا والهتلريون فى ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الصانقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة « أو أسميتها أنا بالنكبة الكبرى التي عطلت الأيدي وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقبة العامل المسكين » (١٠١) ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضها من كتاب الاخوان بلغ الرفض لهم جدا لم يكونوا معه يهتمون بالفهم الصواب لما يرفضون .

وقد أتفق أن أولى مصطفى التحاس رئيس الوزارة الوقدية بحديث أظهر فيه اعجابه بكمال أتاتورك الذى بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة في بلاده « التي تستطيع وحدتها في الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » . فكتب الشيخ البنا يهاجم التحاس على نظرته هذه ، ويسأله عمّا إذا كان يوافق أن يكون مصر برنامج كبيراً ملائماً لأتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الاخوان تحتاج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التي انتهكت بظهور العاريات على شواطئ البحار وغير ذلك (١٠٢) .

فإذا أبرمت معاہدة ١٩٣٦ ، تصاعد الاخوان في مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الإسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الإسلام هو النظام السياسي الاجتماعي العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطاً كبيراً في نشر المقالات والقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للإخوان لجنة لدراسة الدستور في ضوء نظام الحكم الإسلامي واحلال النظم الإسلامية محله ، ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعي والقانون الإسلامي ، بياناً لنواحي الخلاف ومقابلة بتعديل المخالف ، (ولا يظهر أن أيها من المهددين قد أتى نتائجه الملموسة وقتها) ، وأكفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بحكومة أمام اليمن وملك السعودية (١٠٣) .

ودعا الشيخ البنا الى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والمدنية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسلامية لا على حسابها ، وهاجم سلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى الغاء الرثى والمسير والبغاء والتمر . وأفتى بتحريم التأمين على الحياة (١٠٤) .

وكان من أهم شعارات الاخوان السياسية التي يتجمع بها الانصار ويدعوا اليها الداعون ، لا تخف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن » . واتما تشمل بالمستوى نفسه من الاهمية « الامامة سياستنا » ، وان من المبمات التي يتجلبها الاخوان ويصلون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنتجيات « اقامة الحدود الاسلامية » (١٠٥) (\*) .

#### الوقف من الأقلية :

يرتكز الفكر السياسي للإخوان اذا على ركيزتين . الجامعة الدينية ، والشريعة الاسلامية كنظام تشرعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامدة الدينية ستبعدها للرابطه القومية رافضا لها ، ولا كان في الشريعة الاسلامية مستبعدها لنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الاخوان في اشاعة العنصر الدينى الاسلامي في هذين المجالين اللذين يمسان مبدأ المواطن ، كان عن شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الأقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الاخوان . وأن يثير الخذر مما قد تفضي اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفرا عن ربطة المواطن بالجامدة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو اختلاف أديانهم .

---

وكانت « للنذير » حملة على الدستور باعتبار مخالفته لتقاليد المصريين وديانة المسلمين ، مما لم يكن معنها لقسم كبير من الرأي العام « الذي كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحوي سياجا للحربيات العامة وضمانا ضد جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولبدأ المساواه بينهم » ، فضلا عن تقييده حقوق كل من الملك والرعيه وواجبات كل منها . وكل ذلك لا ينافي الاسلام ، بل يقيم المساواه والحرية على ما اعرف المسلمين في الصدر الأول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تشير عن هذا النظر ، وعن أن الدعوة لتطبيق العادات فيها طفرا وارهاق ، وقد يكون من الأوفق من تغريم حد السرقة البخل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة أن الدستور يميل الى القوانين الوضعية ، وأن فكرة النظام العام عنده غير مستمدۃ من مبادئ « الشريعة الاسلامية » . ( يراجع على سبيل المثال . صحیفة النذیر ٢٤ ربیع ١٣٥٧ ) مقال « ليس في الدستور المصرى مخالفة لأحكام القرآن الكريم » . حامد أسمد محمد عاشور المحامي . ومقال « رد على مقال ليس في الدستور » عبد النعم فرج الصدھ المحامي . ) ) )

واما بــ الظهور السياسي السافر لجماعة الاخوان فى سنتى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، كان من الطبيعي أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الاخوان وغيرهم ، وأن يتسائل مجمل الرأى العام عما تصنعه دعوة الاخوان فى هدف حفظه للأمة ، وشعار روطه دماء الشهداء فى ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصرى الأمة الدينين وأسباغ صفة المواطننة فى مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها . ويبدو أن مشكلة الاخوان فى هذه النقطة ، ان المرشد العام مصمم الدعوة ومعنى جماعته ، لم يلوا تلك النقطة حقها فى اهمية . وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الإسلامية والتشريع الإسلامي ، لم يرد الا قليلاً نسبياً التعرض لهذه النقطة ، تعرضاً لا يستهدف مجرد اشاعة الاطمئنان لسلوك الدعوة الإسلامية ازاء غير المسلمين ، ولنن يتضمن تحديداً منضبطاً واضحاً للنظرية الإسلامية التي يراها الاخوان ويعملون لها في هذا الشأن . لذلك بقى قلق غير المسلمين قائماً ، وبقى حذر فريق من العاطفين على الدعوة الإسلامية نفسها ، وبقى جماهير الاخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب في هذا الأمر والنظر الجامد فيه ، مما أضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب - شعب وادى النيل كله فى الشمال وفي الجنوب - يدين بهذا الدين الحنيف - والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والامان والعدالة والمساواة التامة فى كل تعاليمه وأحكامه » . ويعتبرون الاسلام معنى من معانى قوميتهم . وان لم تكن احكامه وتعاليمه من عقيدتهم « (١٠٦) » . وكتب فى مناسبة أخرى ، يكاد يعترف فى تنايياً حديثه أن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن دعوه « سمعنا من الكثير من القبورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها . وفي أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات القليلة ليعلنو أن الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجاً شافياً يشيد بالقومية ويحمى الاسلام . أن الاسلام الذى وضعه المكيim الحبير » . احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل . فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم الا وقد اشتغل على النص الصريح الواضح الذى لا يتحمل لبساً ولا غموضاً فى حماية الأقليات » . (١٠٧) .

وذكر في رسالته « الى الشباب » ، « يخطىء من يظن أن الاخوان المسلمين دعاهم تفريقي عنصري بين طبقات الأمة . فنحن نعلم أن الاسلام على أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بني الإنسان » . كما أنه جاء بغير الناس جميعاً ورحمة من الله للمعنين . ودين هؤلاء مهمته أبعد الأديان عن تفريقي القلوب وايغار الصدور . وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى في حالات الغضب والخصومة ، وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وان اختلفت عقائدهم وأديانهم . وفي انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلهم ما لنا

وعليهم ما علينا . نعلم كل هذا فلا ندعوا الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبة طائفية . ولكن الى جانب هذا لا نشتري هذه الوحدة بایماننا ٠٠٠٠ ، وذكر في رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن انبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، أن الجرى على هذا المبدأ ( هداية البشر بنور الاسلام ) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ماداموا متعاونين على التبر ٠٠٠٠ » وكتب في « نحو النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يستتم على حمايتهم فقط ، بل أوصى بالبر بهم والاحسان ، وقدس الوحدة الاسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الایمان بالاديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذي على المزاج العندل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا في تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة منعة القدسية الدينية . بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » ٠

ورغم كل ما بذل المرشد في اشاعة الاطمئنان والسكنينة ، لا يظهر أن جهدا فكرييا بذل لحسن هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . فبقيت عبارات الكتاب التي تتكلم عن الدين كأساس للجنسية السياسية ، بقى مصدرا للقلق والخذر ٠

وكتب صحيفة الاخوان « قد يقول قائل ان الامة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها إلا الجنسية القرمية . والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام يجعل بره وصلته تتسع لابناء قومنا وان كانوا على غير ديننا ٠٠ بل ان تعاليم الاسلام تقضي على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وأتت بالشواهد من تاريخ الاسلام في ان دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالإضافة في البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحرি�تهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وأنه مع بداية الفتح الاسلامي كان المسلمين يخرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو المرب ، فإذا دفعوا الجزية عدوا ذميين ، تكلل لهم حرياتهم الدينية وتصنان لهم أنوالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولم يتم التناقض في أمرهم الخاصة إلى رؤسائهم حسب شرائعتهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعي بحق النظر في المضامين المذهبية « التي تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين ٠٠٠٠ » ( ١٠٨ ) ٠

وقد كتب التعميقي حمزة فراج بياجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذي انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الغاء « سورة براءة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم » ( ١٠٩ ) ٠

وقد أرسل الشیخ البنا خطاباً إلى محمد محمود رئيس الوزراء في ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشیعة الاسلامیة ومنع الحفلات الخلیعه وأداء الفرائض وتوحید مناهج التعليم على أساس دراسه الاسلام والسیرة انبوبیة . تم قال « قد يقال أن في الامة عنصراً ليس مسلماً ولا يرضي حکم الاسلام . فلم ير الا العدل الكامل . بالواقع فقد عاشر هذا العنصر الاسلام قروناً عدة ، فلم ير الا العدل الكامل . والانصاف الشامل ، ولا تزال كلها الخلیفة الثاني لامیره على مصر مدویه في الآذان مرددة على كل لسان ( يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمیاتهم أحراراً ) . ثم أعاد الطلب في خطاب بعث به الى وزير المقاومة أحمد خشبة يتضمن فيه بتوجیه القضاة مع العمل بالشیریعة الاسلامیة ، وعرض فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتباًین وهو « أن في مصر عناصر غير اسلامیة آن حکمت بالاحکام الاسلام کان ذلك متنافياً مع حریة الدين التي کفلها الدستور للمواطنین ، وأن حکمت بغير احکام الاسلام کان ذلك نوعاً من الامتیاز البغیض الذي حمدنا الله على التخلص منه . . . . هذه الشیبهة مردوده بعجزتها ، فأنتم أن عوملوا بتعالیم الاسلام لم يكن في ذلك اصطدام بحریة الدين ، فان الحریه المکفولة هي حریة العقیدة وحریة العبادة والشعائر وحریة الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعیة فهي حق الامة وظاهر سیادتها ، فهم فيها تبع للاکتریة ، فإذا ارتضت اکتریة الامة قانوناً في هذه الشئون الاجتماعیة بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجمیع . . . وأن عوملوا بحسب شرائعتهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس في ذلك امتیاز يخفى . . . . ( ١١٠ ) .

وأن حرص الشیخ على معابله هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحسن من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه . في هذه النقطة الصعبية . لقد كان أدب الاخوان دائمًا أدباً هجومياً على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث في هذه النقطة التي تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون إلى موقف الدفاع . كانت عادة الشیخ الا يجادل مخالفيه في أفكارهم ، وأنا يطرح أفكاراً أخرى بدليلاً ، ولكنه في هذه النقطة خاض في مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشیخ دائمًا بصدر في أحاديثه عن أصل تصوّره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره . واستخداماً لما يراه هو لا دخولاً في مفاهيم الآخرين ، ولكنه في هذه النقطة - وحسب العبارات السابقة خاصة - جادل غيره بمفاهيم هذا الغير لا بمفاهيمه هو . وأحتاج في طلب تطبيق الشیریعة بأنها قانون الاکتریة في المجتمع . فاستمد للشیریعة بذلك « شرعیة » ظارئه عليها هي أنها قانون الاکتریة ، ولم يقف عند حد أنها « الاسلام » كما يفعل في غير ذلك من الواقع ، كما أن مجادلته عن حکم « اکتریة الامة » للأقلیة ، يعني اعتراف ضمني بأن الاکتریة والأقلیة يضمّهما جامع سیاسي واحد ، وأن ثمة « امة » منها .

بهذا المنهج الاصلی . عالج الاخوان فروع المسائل - فمثلاً كان من أهم

مطالب الاخوان خلال الثلاثينيات جعل الدين الاسلامي مادة أساسية في المدارس، سواء الأولى أو الابتدائية أو الثانوية . وبالنسبة لغير المسلمين الا يكون تدرس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم . ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين في مدارسها ، اعتبر الاخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيذبح ذبحا رسميا في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية . » لقد تقرر رسميا من عهد قریب أن يعين بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم ديني خاص بهم . سيعين اذا في التعليم الأولى معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيد من التعليم الذي ظل محافظا على صورته الطاهرة واسلاميته الكاملة ، (١١١) . ووقف الاخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين .

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومي (١١٢) ، انه مع ما اتسم به موقف الاخوان من الاقباط من اعتدال ، وخشية الشیخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التي تفید المحتل ، ومع المرص على نقى تهمتى التنصيب الدينى واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان «مصحف الجماعة نشرت بعض مقالات متقدمة في ضمنيتها للاقباط . مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارةه جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها ، ومهاجمة وزير الوقف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارة هذه المجتمعية ( وكذا مهاجمة بهى الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمنيه النجاح للجمعية ) . وذكر المؤلف ان صحيفۃ النذير والت « نشر المقالات عن المروب الصليبية في قالب مثير للمسيحيين . . . . وكان كل ذلك كفيلا بارتياب الاقباط من هذه الدعوة . . . . (١١٣) .

## ٣ - مصر الفتاة

### من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبي الآخر ، ظهر في الثلاثينيات بعد الاخوان المسلمين . كانت بداياته بحركة الشباب في « مشروع القرش » ، الذي أستهدف في مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس في ١٩٣٣ باسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجاً تضمن أهدافاً سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبرة الدينية القوية التي شاعت في البر ناجع . كما شاعت فيما بعد في ممارسات الحزب السياسي . وأن ذلك ليس متوجباً الكشف عن صلة الدبن بالسياسة في فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

في ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسني المدرساني بالدارس الثانوية وقتها ، أصدرا كتاباً عن تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر (١١٤) ، كان له تأثير ممتد على أجيال متابعة من الشباب ، خاصة بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسيه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التجريبية (الثانوية العامة ) ، واستمر تدريسيها حتى أوائل الخمسينيات . وكان كتاباً جد مشوق في مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفي تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينه الكتاب الذي درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامجه التنظيمي فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازيني وحركته « إيطاليا العتدة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازيني نبي الحرية والوطنية في إيطاليا . أنشأ جمعية إيطاليا الفتاة ، وجعل شعارها ( الله والشعب ) فسوى بذلك بين الإيمان الوطني والإيمان الديني ، وكان لا يقبل في صنوفها من يزيد سنه عن الأربعين ( لأن الشباب – كما قال – يكسب الحركة حماساً وقوة ، ويضاعف انتشار الدين الجديد ، دين حرية

ووحدة ايطاليا ) . ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الأيمان ، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنه نار الوطنية المقدسة والإيمان الثابت بمستقبل البلاد . . . ونقل المؤلفان من أقوال مازيني « ايطاليا سكة العالم ، أرضي داتي ، مركز البابوية ، مهد النهضة ونبعت النور والحرية ، لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد ظهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع . . . أن هذا النور لن ينبع إلا إذا قدم الإيطاليون أرواحهم فسداه الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والسجن والفاقة وتآلموا كثيرا . . . » (١١٥) .

ويقابل ذلك العبارات التي نصدر بها برنامجه مصر الفتاة « مصر التي علمت الإنسانية وأضاءت على العالمين ، مصر التي رفعت لواء الأديان جميعا وأعلنت كلمة الله والإسلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن ظهرتها وصقلتها الحزن ، بعد أن حاربها الزمان فارتدى وانهزم ، لن تموت أبدا بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجا للشرق وزعيمة للإسلام . وهي من أجل ذلك في حاجة إلى دم الشباب الملتهب ، في حاجة إلى الإيمان والعمل ، في حاجة إلى تفر من بنائها يقابلون الموت ويستعدون للالم ويرحبون بالضحية — وتلك صفات لن تتتوفر في أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله — الوطن — الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رأه مازيني وايطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخلص الوطن » ، والعمل في سبيل الحرية والوحدة القومية ، قل أن تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « أن شقاء العيش وبؤس الحياة التي يتقاسونها ، إنما مصدرها الأجنبي الغاصب — التمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد . . . المأذل الأكبر بين سعادتها » . وورد في النداء الذي أرفق به برنامجه مصر الفتاة أنها تتقدم « . . . لترفع صوتك ولتطعم جائعك ولتعلم جاهلك . . . أن الأجانب يغزوننا ويسدون علينا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلصة مقدسة » (١١٦) .

ولا يكاد يلحظ اختلاف في الكلمات ، الا تقديم وتأخير في العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، او توليدات « مصرية » على نغمة « ايطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينيات إلى ايطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موجهة إلى شباب مثلهم ، وفي بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدتهم ، وله ماضيه المضارى مثل ما لهم ، وله مركز في العالم المسيحي (الكاثوليكي) مثل ما لبلدهم في العالم الإسلامي . لا توجد رغبة بطبيعة الحال في ايجاد تطابق بين حركة ايطالية وحركة مصرية أنت بعدها ب نحو مائة عام . ولكن لزمت الاشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخي لبعض مما أنسنت به دعوة مصر الفتاة . مع تقدير أن قدماها ما في دعوتبني لا يعني ولا يستتبع بالضرورة تطابقا في وظيفتيهما

السياسية والاجتماعية ، ولا يفتد من باب أولى تشابها فيما تطورت اليه كل منها تطورا تحتمه ظروف البيئة والمراحلة التاريخية .

ان ما يميز مصر الفتاة في دعاويه التي طبع بها على الرأي العام ، أنه عمل على الجمع بين الدين والوطنية في إطار سياسي واحد . ولم يدخل الدين في طرحة السياسي على حساب المفهوم الوطني للجامعة المصرية . بل على العكس . فهو في الوقت الذي رفع فيه الدين كشعار سياسي . تصاعد « بالصربيه » الى درجة جد كبيرة ، فاكد أن كلمة المصرية هي العليا . وأن مصر فوق الجميع . وأن هدفه انشاء « امبراطورية عظيمة تختلف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتنتزع عالم الاسلام » ، ومن جهة أخرى أكد على فكرة الدين كميدان من ميدان العمل السياسي ، وأفرد في برنامجه بندا خاصا بالبيان الاجتماعي في الدين والأخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعاية والخمور والتخت . وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقروننا بالوطن ثم بالملك .

ويحكى أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستربيان في المزب الجديد ومواته للملك خصم الوفد التقليدي ، ويصف ضيق النحاس من شعار المزب « وما زلت اذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله في برنامجه السياسي وكيف رأى في ذلك لونا من الوان الشعوذة » فاجابه أحمد حسين « أن الذى لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه ... وأننى أؤمن كل الإيمان أن الدين والوطنية يسيران جنبًا إلى جنب ، فكلاهما يفيض من نبع واحد ، نبع المحبة للمثل الأعلى والمسق والعدالة » (١١٧) .

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، أنه لم يقرن الدين بالوطنية فقط ، وإنما قررها بجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية . فطالب في برنامجه بالغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الغلاظ المصري وجهله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضي الجديدة ، وتعيمم النظام التعاوني لاقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محصولاتهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وانشاء بنك صناعي لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تصدير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكاً للمنتجات المصرية ، وأنشاء بنك مركزى للإصدارات ، فضلاً عن مجانية التعليم الابتدائى وتقليل نفقات التعليم الأعلى . وأن الجامع الأساسى لكافه هذه الأهداف هو التصدير ، تصدير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطننا للمصريين .

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسي ، إنما العكس هو ما تم ، إذ أسرف في تأكيد العكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يجهد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه نداءه إلى الشباب المسلم المحبّلص أن يصل يوم الجمعة » قبل أن يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق ... من أجل هذا أدعوكم للصلة يوم الجمعة على الأقل أن كنتم مسلمين ويوم الأحد أن كنتم مسيحيين ويوم السبت أن كنتم يهودا ... هنا أيها الشبان في المسجد وفي الكنيسة سوف يجتمع ... وبين يدي الله سوف نمتلئ إيمانا وثقة بالخلود ... « نريد عملاً ايجابياً في سبيل الله والوطن » لانقاذ مصر من التدهور ووضع حد للغزو الأخلاقية . ثم يهاجم الشباب الخليع المختىء وينعي الزمن الذي خلت فيه المساجد وأمتالات دور السينما (١١٨) .

ويتكلّم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الإسلام عندما كانت تضفي على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء إلا أن تبقى متدينة ... كانت ولا تزال وستظل دائمًا أمّا موئل الأديان وحاميتها ... ومن هنا كانت مصر تقوى إذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما انحرفت عن دينها ... ، ويدرك أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعظيم الآلهة . إذ لا يتفق ذلك مع عقلية بناء الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الإسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الإسلام فتحت له مصر مصاريعها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له (١١٩) .

وتذكر الصرخة تمجيداً لمصر أنها « موئل الأديان جميعاً : فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها أحتمت المسيحية وهي التي رفعت لواء الإسلام عاليًا وأنشأت جامعة الأزهر » (١٢٠) .

ويتحدث أحمد حسين في خطاب منشور وجهه إلى عباس العقاد ، عن مصر التي أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس ( العصر الفرعوني ) ثم جامعة الاسكندرية ( العصر القبطي ) ثم جامعة الأزهر ( العصر الإسلامي ) ، وأن المصريين عندما يتحققون استقلالهم فسيحقّقون زعامتهم الشرقية » ليتّالق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينجحى العالم أكبّاراً وأجيالاً لاحفاد الفراعنة والعرب » (١٢١) .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرية الدينية الجامعية ، التي لا تتفق عن حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر ، إنما تضم الديانات القديمة والمسيحية والإسلام معا ، وتشير إلى التاريخ المصري كوعاء لها جميعاً . وتقرن بين الدين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم «المصرية الجامعية» للأديان والثقافات والعقائد التي عرفتها مصر عبر تاريخها الطويل . وب بهذه المصيرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية . مفهوماً عن الديانة الجامعية التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحية والإسلام . فمصر الفتاة « هي وطنية الدين وأيمانه » (١٢٢) .

ومصر بلاد مقدسة ، قدسها الله وأكرمنها يوم أخرج منها الأديان جميعاً وهي بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والإسلام تلها وجدت موئلاً وحاماً لها في مصر ، وعاشت جنباً إلى جنب في صفاء وسلام لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب ولا قتال . . . فصرت هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معال روما . كانت مصر هي التي تحمى المسيحية ، وما عبد الشهداء الذي يحتفل به الأقباط حتى اليوم إلا أثراً من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها . وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت الإسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية . . . (١٢٣) .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وتنقيفه لأنصاره من الشباب ، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعية . وهو عندما يورد في برنامجه السياسي الداعي لتعصير الحياة السياسية والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الإيمان با الله والصلة في الجامع والكنيسة . إنما ينظر إلى الإيمان الديني والصلة كجزء من الواجبات الوطنية الملقاء على عائق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز إلى مصر تلبس لباساً فرعونياً وتمسك بعصابة فرعونية وتتجه إلى الشمس المشرقة بذراعين مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من تضع في أهدافها صلة المسلم بالجامع والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الحمور ومحاربة الزنا فضلاً عن بعث الروح العسكرية وتلويح الصناعة ومحاربة الأممية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤ يحتفل بالأعياد الإسلامية بالصلة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » . ثم التوجه إلى حيث الهرم الكبير هاتفين تحت اعتابه « مصر فوق الجميع » . وتنفس ذلك صحيفية الصرخة ، كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، لا حياة للدين بغير وطن . . . نريد أن نقول لهم أن مقاطعة الأجانب والانجلiz في تجارتهم ومنتجاتهم ولما لديهم ليس عملاً وطنياً فقط وإنما هو عمل ديني أيضاً . . . (١٢٤) .

وبلور ذلك أحمد حسين بقوله « خططى . . . ليست إلا إعادة الروح . . . بأن نرتقي بالعقيدة القومية إلى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة . . . تعيد الروح بأن تربط بين مصر وسوريا وشعبها وال العراق وشعبها وفلسطين وشعبها . . . ، وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتفاع بالعقيدة الوطنية حتى تسمى إلى مصاف العقيدة الدينية وتخابض العقيدتين من الزيف والشواب . . .

ويضيف فتحى رضوان سكرتير مصر الفتاة أن الدين فى نظرهم ليس زهداً وبعداً عن الحياة واستكانة ، ولكنه سعى وجihad و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الأديان ، من الإسلام والمسيحية .. » (١٢٥) .

### الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة في نهاية برنامجه أن وسيلة لتحقيق أهدافه هي « الإيمان والعمل » . وأوضح ذلك في صحيحته « أما الإيمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته عرائمه للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد ... ومن أيامنا بالله نستمد إيماناً بأنفسنا وباحتقاننا في الحياة وأيماناً بماضينا الذهبي وحاضرنا الفتى ومستقبلنا المشرق ... » (١٢٦) .

وأما العمل فيكون في ثلاثة ميادين « الميدان الخلقي والميدان الاقتصادي ثم الميدان النظامي أو العسكري ... » ففي الميدان الروحي والخلقي نريد أن نعيد للدين قدسيته وأن نعيد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة وحيات يجعلها تصبو إلى الكمال والمثل العليا ، هؤلاء الذين يجاهدون في سبيل الله بأعمالهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سيداً يرتفع إليه العمل الصالح ويشيب كل أمرٍ بما عمل . هؤلاء هم فقط الذين يخدمون أوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة ، وعلى العكس هؤلاء الذين انتصرُوا عن الدين وزهدوا في المثل العليا وأضيقوا في أنفسهم قوة الضمير والرقى الداخلي المخفى ، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم وهؤلاء هم الذين يصانون الاستعمار ويرضون بالاحتلال في سبيل مصالحهم الذاتية والتي يرفعونها فوق كل شيء . ومن هنا أيها السادة فإنني أدعو إلى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه ، (١٢٧) . والدين جهاد في سبيل الله وصلة لله من أجل مصر (١٢٨) .

والذى يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه ، أن التركيز على الدين في مجال الشامد السياسي ، كان من قبل المناهج أكثر منه من قبل الغایات . ويلحظ في ذلك أمرين : -

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وإنكار الذات ، وتحفظ عليه قوام الشخصية المناضلة . ويدرك أحمد حسين أن المجتمع المصرى بدأ لعدة سنوات خلت ، يفقد توازنه في صفوّف الجيل الجديد ، وأنه عندما كان طالباً بكلية الحقوق ، كان يروعه تأتقن الشباب وتزويقه للحواحب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة « وأنْصَرُوهَا عَنِ الدُّرُوسِ وَعَنِ الدِّينِ وَعَنِ الْوَطْنِيةِ وَأَصْبِحُوهَا لَا يَعْرِفُونَ إِلَّا الْمَقَاهِيِّ وَدُورِ الْسِينِمَا .. ، وأنه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخثّر والتدهور الأخلاقي ويُشَيِّعُ الرجولة والقوة (١٢٩) .

ويهتف قائلاً « اهي حملة مدبرة على أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السفوم التي ينفثها . أن مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقى الله في أخلاق الناس ... ( ولا يجب ) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية » (١٣٠) . ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقي والديني الذي تعانبه مصر ، وهي التي أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم في هذا المؤس ... و مصر الاسلامية تعطى رخصا لمحلات المخمور ... مصر بلد الروح والتراث والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر وارتكاب الآف الجرائم والفسق ... » (١٣١) . وخطب متراجعاً أمام اتهامه في احدى قضایا الرأي التي قدم فيها متهمها . قال ، أنتشر الانحطاط وأنعدم الحفظ من الله ، وتدهورت الأخلاق الشخصية ، فإذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالمعهود ويختونون ، وأصبح الانسان لا يأمن أخيه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفة والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات في خرافات ... أما الشباب فقد أهلا بالتخنث وقد ان الرجال وأصبحوا ولا محل لهم الا اللهو الفاسد وأصناف القيبات والجرئ في الطرقات » (١٣٢) .

ويذكر فتحى رضوان « من الناس من يقدّف هذه الجمعية ( مصر الفتاة ) بأنها قامت لتفرق بين عناصر الأمة ، بين المسيحيين والمسلمين ... ومنهم من يقول أنها تريد أن تؤلف فاشستية إسلامية ... جنود هذه الجمعية يؤمنون بـالنجاة للأمة إلا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للنجاة الرفيعة ... لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن ... والأديان السماوية متفقة في هذه التعاليم ومجتمعة عندها ... »

فتحى اذن تدعى الى الدين لنعد أنفسنا للمجihad في سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذ وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفاً وتعيش صفوتها وتمزق وحدتها ، ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون في جهادهم الماضي هو تعانق الهلال بالصلب والنجاح في محاربة الخلافات الطائفية ، وأن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي إلى كتابه (١٣٣) .

ثانية ، لم يظهر في السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة أتجاه لفكرة الجامعة الإسلامية ، ولا تكون مصر الفتاة حزب سياسى إسلامى . وكل ما أمكن التقاطه في شأن الجامعة الإسلامية ، تعليق من « الصرخة » في ١٩٣٤ على صدور صحافة « الجامعة الإسلامية » بيافا في فلسطين وتطبيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الإسلامية معنى جديداً يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لأنكوه وحدة سياسية قومية .

ذكرت « الصرخة » أن الجامعة الإسلامية « تقدم المشرق العربي عصبية من الأمم الشرقية ، أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الإسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هي وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة

في دائرة روحية واحدة ، وأن سكان هذه البلاد من مسلمين ومسحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية ، هذا المعنى الديني يرمي إلى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الإنجليزية وآخواتها جميعاً ، (١٣٤) .

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، في موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذي ألغى الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجماً خلفاء آل عثمان المغزولين ، وذلك حسب ما كتب فتحي رضوان وغيره وقتها (١٣٥) .

وقد لاحظ الدكتور عبد العليم رمضان أن مصر الفتاة في إلى العسكري الإسلامي بقوله « هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من العسكريين القومي والإسلامي وهو قومي متطرف ، ولا ينتهي أبداً إلى العسكر الإسلامي . وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات آحمد حسين الإسلامية وتحطيم أنصاره المحنات قد يخدع البعض فينسبه إلى العسكري الإسلامي ، على أن دعوته أنها تدور في داخل الفكر القومي وفي إطار فكرة الامبراطورية المصرية وأحياء الإسلام وشعائره واعادة الدين الإسلامي إلى سابق مجده وقوته . مفترضه في ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الإسلامية » (١٣٦) .

والحق أن النقطة الأساسية التي أثارت حذر انصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هي ما ورد برنامجه التنظيم متعلقاً بزعامة مصر للإسلام ، الأمر الذي يوحى بأنها تستهدف احياء الجامعة السياسية الدينية . على أن الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعية سياسية في ١٩٣٣ .

أن هذه النقطة وإن فسرت على بدأ أمثال رشيد رضا على أساس كونها احياء للجامعة السياسية الدينية ، مما أزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة إقامة حزب سياسي ينهض بهذا العمل ، فإن ثمة كثرين نظروا إلى هذه الزعامة من جوانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامي للجامع الأزهر .

وقد صرخ بهي الدين بركلات في « الصرخة » أن مصر يتمنى أن تستعبد مركزها الديني الإسلامي ، كما يتمنى عليها أن تستفيد من تبعية الجبنة للكنيسة الارثوذكسية المصرية . كما صرخ أحمد زكي باشا أن مصر كعبة الإسلام الدينوية ، فلما سُئل عما إذا كان يرى أن ثمة خلافاً بين المسلمين والاقباط قال « حاشاني أن أقول هذا وأنا أول من نادى في محاضراته ومقالاته بوجوب قدسيّة هذا الاتحاد لأننا مصريون قبل كل شيء » (١٣٧) .

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلاً من الجمعية في يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجه الصيغة ذاتها عن زعامة الإسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه أن ينهض به ، ولكنه تضمن في أول بنوده « يجب أن نشعل القومية المصرية ... ويجب أن تصبح كلمة المصرية هي العليا » .

ونص البند ٢٦ من البرنامج « يجب ان نعيد للآديان كامل احترامها وقداستها » (١٣٨) . وحدث كثيرا ان هوجم مصر الفتاة متهمها انه يثير النعرة الدينية ويفسد ما بين المسلمين والاقباط من حسن العلاقة ، وكان الحزب يحرض دائما على التوصل من هذه التهمه وردها . ويشير الى ان اقباطا عدديين يعذلون انضمامه فيه (١٣٩) .

وقد كتب عثمان بجاتي ان مصر ستظل سيدة الديان وزعيمه الاسلام وقائدة الشرق ، وان محمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة في مصر ومحاجة قوة الاسلام ، ثم وصلته رسالة تتشكل في نيات مصر الفتاة تجاه الاقباط وترى في الحزب نزواجا الى التعصب الديني ، فكتب عن « مصر الفتاة والاقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعامة مصر للإسلام ، فيقول أن مصر محاطة بدول اسلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا أن تتزعم مصر البلاد المجاورة ، واقبط جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدا ، نريد انفاذ الوطنية في نفوس الشعب وروح الوطنية في قلوب أبنائها ... » وأشار الى أن من مادى مصر الفتاة دعوة المسلم للصلة في المستجد والمسيحي للصلة في الكنيسة .

وعلى بسكالس ويضا عضو مجلس اليمهد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة المسنة واضحة نحو الاقباط ، وبالحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١٤٠) .

### الأقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم والأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التي تتشكل نحيقا لتلك الأهداف . وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذي نادى به ، فضم مسلمين واقباطا في كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الديني . وشيد بناء الاخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية ، منتقلا بالضرورة والتعرif من دون غير المسلمين . ويلحظ في مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف في الأساس لصر الكبرى لم ينطلق دون الاقباط ، بل على العكس كان يتباهى بوجود الاقباط فيه ردا على من يتهمه باثاره النعرة الإسلامية .

ولكن الملاحظ أيضا ان الاقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه . كان من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد ، ووجهه في لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالس ويضا من كلية الحقوق ، وكان بسكالس القبطي الوحيد بين

مندوبي كليات الجامعة الذين ينافسون عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطي الوحيد بين مجاهدي مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا (١٤١) .

وكان سامي جورجي سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذي أطلق لفظ الشالوث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله - الوطن - الملك » (١٤٢) .

وعرف من أنصار الحزب ومراسلي صحفه بشيرى بيادى ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسه ولبيب دبىال وموريس شهاد (١٤٣) .

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب فى حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وعبيب دوس يتطلع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات المزديدة الواسعة لسماع خطاباته السياسية (١٤٤) .

وعرف توقير مصر الفتاة لأمثال مرقس حنا وويضا واصف من ذئماء الوفد ، رغم عدمه الحزب للوفد ، وذلك لأنهما كان من الرعيل الأول الذى شارك مصطفى كامل في الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى (١٤٥) .

كان أكثر مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما أثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق أشاعة هذا المناخ بينة موالية لاحياء الجامعة السياسية الدينية ، كما أثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الاقباط تجاه مناخ يفضي ولو إلى عزلتهم الوجданية . ودعم هذه المشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفردة من زعيمه أحمد حسين ، وأن أحمد حسين رغم نزعته المصرية القوية العنيفة ، كان حاد الانعطافات في سياسته وفي توجيه الحزب من وراءه ، وأنه في ظل المناخ الدينى الذى أشاعه وأشاعته ممارسات المartzب ، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الاخوان المسلمين ، وظاهر هذا النفوذ فيما تجرجر اليه الحزب من معارك سياسية ، وفي التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجري الاشارة فيما بعد .

ان واحدا من العناصر الهامة التى عصمت الوفد دائما عن أن تجتمع به عواصف المعارك السياسية اليومية ، وان تعيد به عن مسلكه المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جاما من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرق بين قبطي مصرى ومسلم مصرى . صيانته ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع . ولم تظهر أية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمى في هذه المسألة .

اما مصر الفتاة فقد أفتقد هذا العنصر الحادي عشر العاشر . واتاه هذا الافتقد لا بسبب أنه سلب سبيل التمييز الدينى في اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق

أن لم يتكتشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب ان التنظيم كان مندوباً في الفرد ملحاً له ، فانهت كافة مقداريه وأهدافه وسياساتاته الى محض ارجياعات ورؤى فردية .

وقد لوحظ في ممارسات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكده من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج . وكان ذلك مما ألقى ظللاً كثيفاً عليه وأخضعه في التقييم السياسي . أو التاريخي لاجتهادات شتى .

على أن مصر الفتاة ما يرجح يؤكده في أدبه السياسي ولاده للجامعة الوطنية . وما فتئ يصنع بيديه معيار محاسبته في هذا الشأن ، ويقيم المقاييس الوطنية الجامعية التي يرتكبها حكماً على مسلكه والتي يمكن محاسبته وفقاً لها .

سأل أحد الصحفيين الامان فتحى رضوان عما إذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية فنفي ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية ، والفاشية الإيطالية حاربت المسيحية ... » ، فلما سأله الصحفى عن موقف الأقليات أزاء تلك الدعوة الدينية ، أتكر فتحى رضوان وجود أقليات بمصر . لأن الأقباط والمسلمين شعب واحد « والدعوة الدينية لا تفرقهم إنما هي تجمعهم ... » (١٤٦) .

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الخمر والبغاء وتستهدف إعادة مجده الإسلام ، دون أن يعني ذلك تحولاً في العلاقة بالأقباط « نحن نتعجب أن أعظم ما جنته مصر في ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هذا الوفاق والاتحاد بين المسلمين والأقباط ... » ، وأن مصر الفتاة تدعوا المسيحي إلى الصلة في كنيسته كما تدعى المسلم إلى الصلاة في مسجده (١٤٧) .

وبشرت صحيفة الثغر ( مصر الفتاة ) في ١٢ أبريل ١٩٣٧ مقالاً عن « أقباط ومسلمون » ، مصر الفتاة تعمل خير المصريين على السواء » ذكر كاتبه أن قطبية عبرت له عما يشاع من أن مصر الفتاة متخصصة ضد الأقباط ، وإن هذه الفكرة متغلبة في نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه إذا كان هتلر قد اضطهد اليهود في المانيا! لانه من دم آرئ غير دمهم « فماذا عسانا نقول عن الأقباط ، ونحن إذا تحدثنا عن الدم المصري الأصيل كانوا هم أصحاب هذا الدم ، وهكذا يبدو استحاللة الاضطهاد من الناحية الجنسية ... يبقى الاضطهاد الديني ، وهذا لا محل له ... » لأن صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، إذ تزوج منهم وأوصى بهم خيراً ، واذ كان الأقباط متساوين مع المسلمين في الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمرة للاستعمار .

وآثار تصاعد النيرة الدينية لدى مصر الفتاة في أواخر ١٩٣٧ ، حرج الأقباط من أعضاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين إلى أن يفرز لهذا الموضوع

قسمًا في خطابه في ٢٤ يناير ١٩٣٨ ، «أقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام . . . فنحن في مصر لا نعرف تعصبا ضد أخواننا الأقباط ، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعا جنبا إلى جنب في سلام ووئام ، ولست أحسب أن احداث ١٩١٠ التي يشيد بذكرها فريق من المصريين إلا مظهرا بسيطا من الخلاف الذي ينشأ بين العائلة الواحدة . . . ونحن في مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب ، وإن لي من زملائي الأقباط في مصر الفتاة معونة ثمينة . . . ، وعلق سامي جورجي على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع في أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم . . . وكتب الدكتور فخرى أسمد ان مصر الفتاة يحيط أعضاء الأقباط بكل اعزاز ، وأنه اذا كان ما ورد في برنامج الحزب من زعامة مصر للإسلام يثير فلق القبط . فإنه لا يرى ما يضرهم في ذلك ، وأشار إلى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الجبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسة قومية . « نحن نريد أن نحيا في مصر أخوانا لا نعرف من الدين إلا أنه عبادة الله . . . لا يجب أن تشرك الدين في السياسة بل لا يجب أن تشرك الدين في أعمالنا القومية » . « أنى ما وجدت يوما في صفوف مصر الفتاة الا كل تقدير لل المسيحية واحترام لدينتها ومحبة لأبنائها (١٤٨) .

وقد كتب الجورنال دي جيبيت.أن مصر الفتاة خالية من التعصب الديني أو الطائفى ، فكتب فتحى رضوان شاكرا لادجار جlad رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود أن يرى كل العناصر على اختلاف اديانها مندمجة في أمة واحدة ودولة واحدة هي مصر ، وهذا لا يتعارض مع ايماننا بأن مصر الحديثة في مسيس الحاجة إلى قوة روحية تزيد من قوة أبنائنا وتملؤها أملا ويقينا . . . ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هي هذه القوة . . . (١٤٩) .

وإذا كان مصر الفتاة يستحدث الأزهر على أرسال البعثة إلى البلد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكّد على دور الكنيسة القبطية في الجبشة . ويستحدث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط أحكاما للصلات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتحا لابواب التبادل التجارى (١٥٠) . ويظهر من ذلك أن مصر تقيت في نظر الحزب هي الجماعة ، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعمّن انعاشها جميعا .

وقد كتب أحمد حسين في ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول إنها تقوم على عناصر خمسة هي اللغة والثقافة والماضي المشترك والإيمانى القومية المشتركة والدين (١٥١) . وكان كتب في ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استثمارهم بالكثير من المؤسسات المالية في مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادى مصر بما كان ، ولكنه « يعادى الغاصبين » (١٥٢) .

### **التصاعد الإسلامي :**

تصاعد الاتجاه الإسلامي السياسي لدى مصر الفتاة من أواخر ١٩٣٧ ، وذلك إلى ما يعتبر قمة ما يصل إليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية . وبلغ الصعود حده في ١٩٤٠ بغير اسم الحزب إلى « الحزب الوطني الإسلامي » ، وبالدعوة إلى الخلافة الإسلامية والصادرة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة ، وذلك بتفصيل سترد الإشارة إليه في حينه .

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت إلى هذا التصاعد . والظروف التي ساعدت عليه . وعلى الجملة فنمة أسباب موضوعية ، منها تصاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر .

وقد سبقت الإشارة إلى أن الاهتمام المصري بمشكلة فلسطين ترافق للمصريين في إطار الجامعة الإسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد . وبالمثل ترأت حلول الأزمة الاجتماعية لدى البعض في إطار فكرة العدالة الاجتماعية في الإسلام نتيجة عدم تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد . وتنة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الإخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي .

أما عن مشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد ، فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني وإقامة دولة لليهود هناك . واثارت نبرة العداية بعضاً من يهود مصر الذين رميه بالتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وإن حرص على عدم التفرقة بين مصرى وآخر ، إلا أنه ما دام اشهروا عليه الحرب فمرحباً بالنضال ضدهم ، وجرد عليهم حملته السياسية ، وأنذر يهود فلسطين والإنجليز بأنهم إن لم يغيروا من مواقفهم « فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله ٠٠٠ » (١٥٣) . على أنه يلحظ أن مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكّد على دور الاستعمار في إنشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرحاً دينياً مرة وقومياً سياسياً تارة أخرى ، ويدعو المسلمين والأقباط واليهود من المصريين إلى التضامن مع مجاهدي فلسطين (١٥٤) .

ويقول أنه يتعمّن لا تقوم الدول ولا تؤسس على أساس الدين و « أني أعلنت ومازالت أعلن وسوف أعلن أثني لا أعرف تتصبّباً دينياً أو جنسياً . هذا الذي فعله هتلر في المانيا ضد اليهود لا أقرّه ولا أوافق عليه بل أستنكره ٠٠٠٠ أريد أن أقول لأنّوّانا اليهود إنكم تغامرون مغامرة خطيرة إذ تفكرون في تأسيس دولة في فلسطين تقوم على الديانة ٠٠٠ » (١٥٥) . ورغبة أنه استشرف من خلال تلك القضية إلى أفق القومية والوحدة « لم بية (١٥٦) ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرة الدينية ، باعتبار أن

هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان انعكاساً لرد فعل إسلامي قوى غمر الرأى العام المصرى أو ببعضه من فصائله .

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق أن مصر الفتاة كان يؤكّد منذ نشأتها في ١٩٢٣ على مطلب الغاء الامتيازات الأجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية في مصر ويدعو إلى التعمير الاقتصادي .

وقد شاهد عاماً ١٩٣٦ - ١٩٣٧ إبرام المعاهدة مع بريطانيا والفرانç الامتيازات الأجنبية باتفاقية متربو . وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأى العام المصري تتجه أنظارها إلى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما يقترحه من حلول لها ، وفقاً للأوضاع الطبيعية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين .

وعرفت في تلك الأونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفي و « مباديء في السياسة المصرية » لمحمد علي علوية و « سياسة الغد » لمريت غالى ، وغيرها كثيرة . وكان مصر الفتاة اتجاهها سياسياً ينتشر أساساً بين الشباب طلبة وصفار موظفين ، ومن تمتلت أزمتهم الاجتماعية في ضيق فرص التوظيف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفي انخفاض الرواتب والمدخول . وما أفضح عن نفسه بمجموعة ضخمة من أضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا في ١٩٣٨ طلباً لاتساع فرص التوظيف وتحسينها للرواتب .

وكان هذا الوضع مما يضفي على التنظيم سمة شعبية اصطبغت بها نظرته في طرح المشاكل والبحث عن الحلول . ولم يكن الفكر الاشتراكي بأى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالاً واسعاً ومنظوراً بعد ، بين تيارات الفكر السياسي الدائرة في مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين أحد وحلقات محدودة .

وفي هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصّة ، اهتمام غامض - ولكنه ملحوظ - بالمشاكل الاجتماعية وبالفارق الكبير في الدخول والثروات بين الأغنياء والفقراً : دعوة عamp;gtamp;gt; إلى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتواءم مع الدعوة إلى مكارم الأخلاق .

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسي ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعي اصلاحي ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التي أتبعت على أيدي المخلفين الراشدين في الصدر الأول للإسلام . فتوأكب الإصلاح الاجتماعي مع نزعـة مصر الفتاة الدينية ، وكثـرت الاشارة إلى الأحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الإمام العادل عمر بن الخطاب . ومطالبة شيخ الأزهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته أتباعاً لمبادئ الإسلام .

كان التنظيم يظهر التعاطف لا يحدث تلقائياً من اضرابات عمالية بمدينة المحلة (١٥٧) . وبدأ في إعداد ما أسماه البرنامج العمال لتحديد ساعات العمل والمدد الأدنى للأجور والعلاج المجاني وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيداً لمؤتمر حزبي أقيم عقده في أواخر ١٩٣٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مقتوية إلى العمال ، مع المرص على أن يتراجع أمام المحاكم دفاعاً عنهم في القضايا العمالية (١٥٨) . وذلك في إطار التبشير بأن مصر الفتاة يعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادئ الإسلام حسبما طبقه الخلفاء الراشدون ، وعلى أساس أن ليست الأمة هي مصدر السلطات ، وإنما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن . هو مصدر التشريع (١٥٩) .

وفي يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التي منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعي الذي وصفه بأنه وضع متغير نتيجة انتشار الظلم والمجاعة في البلاد ، مع التشنيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية الحمور وتترك الدمار الاقتصادي الذي تواجهه البلاد . وجاء ذلك في إطار دعوة إسلامية مركزية تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعي في جعل الدين الإسلامي هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المتبعة الأول للتشريع (١٦٠) . وذكر أنه لو وجدت الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم إذا سرقوا ومن يرجحهم إذا ذروا ويقيم عليهم العد إذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجدوا ذلك لارتدعوا وفرزوا من الحرام ، وأفتقى بتکفير كل وزير يمنع رخصة لزالة البغاء أو يبيع الخمر أو القمار (١٦١) .

وكان ينادي المصريون بشعارات تكتب بخط ضخم في إطار فسيح بصفحات جريدة ، « تذكروا دائمًا أن دين بلادكم الرسمي هو الإسلام ، وأن مواخير الدعاية ضد الإسلام ، وأن حانات الحمور ضد الإسلام ، وأن صالات الرقص والفحور ضد الإسلام ، وأن نوادي القمار ضد الإسلام ، وأن ميادين سباق الخيل ضد الإسلام ، وأن اضطهاد المحيطات ضد الإسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضد الإسلام ، وأن المحسوبيات القذرة ضد الإسلام ، وأن الفرائض الفادحة ضد الإسلام » . ويكتب عن « قصة الأراضي الزراعية التي يمكن فيها سر الشقاء الماضي ... كيف توزع الأراضي على المالك الآن وكيف تعالج هذه المأساة » ، ثم يورد أحصاء عن توزيع الأرض بين المالك ، إذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٣٥٠ فدانًا ، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ٨١٠ فدانًا ، فإذاً يوجد ٧٧٦٧ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قارات ، كما يوجد ٣٧٨ عالكاً يملك الواحد منهم ٥٥ فدانًا (١٦٣) .

### **السباب التصعيدي :**

أما عن الظروف الذاتية التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فإن مصر الفتاة كان واحداً من القوى السياسية التي ضمنها التحالف المعادي للوفد ، والذي تزعمته السراي والملك فاروق بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الإسلامية والتزعزع السياسية الدينية هما الأثيرتان دائمًا لدى السراي في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الاشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراي ومن وراءها ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة إلى الخلافة الإسلامية ، وإن يصدر فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشريع على الوفد واتهامه بمحاباة الأقباط على حساب الأغلبية الإسلامية وسلوكه سياسة التحصب الطائفى لصالح القبط . على أن هذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استباقاً للأوان .

ويبيقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالاخوان المسلمين . وبمتعجل نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالاخوان المسلمين . فقد ظهرت الاخوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة أثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفها معًا على معاادة لحزب الوفد ، وعلى وقوف مع السراي ضده ، وعلى عدم الاعيان بالنظام الديمقراطي . ولكنها تخالفها في أن مصر الفتاة – رغم كل التعقيدات والتذبذبات – يستند في النهاية إلى مفهوم الجامعية الوطنية المصرية باعتبارها كياناً معادياً للاستعمار . بينما ترفض الاخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقتها في ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحنق الحفى ، مصدره فيما يبدو تقافسهما على استيعاب التيار السياسي الإسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الاخوان ضد الوطنية المصرية لصالح الجامعية الإسلامية . يجهد الأول للانتقاء من ذاته ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة ل الواقع ، و تستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الاخوان مهاجموا الوفديين ، ويرمى الوفد مثلاً بتهمة هدم الدين لأنّه يرغب في حل الأوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعي إلى التضياء الأهل ، بينما يدافع مع الاخوان عن بقاء هذه الأوقاف والمحاكم الشرعية (١٦٤) .

ولكن مصر الفتاة عمل في الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الاخوان ، وتوسل إلى ذلك بطريقين ، أحدهما أنه التقط بعضًا من شعاراتهم الخاصة بتحرير الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجته الجياشة ومنسلكه

المتمرد ، وتأييدهما أنه حاول أن يirth تنظيميهن عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معها بصرف النظر عنمن يكون رئيس البيئة الموحدة ، أو اقتراح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عنمن يكون المشرف عليها ) ١٦٥ .

ولكن الاخوان ومرشدتها العام قابلا الدعوة بالاعتذار الخامس والرفض المهدب ، وقابلًا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحة اختلف واتساع البوء وأرافقا رفضهما للبيه الممدودة بعقد مصر الفتاة ومسلكه . مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنينج على قادته والتشكيك في صحة إيمانهم ، سواءً أحمد حسين أو فتحى رضوان أو مصطفى الوكيل . ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجماعة الإسلامية وأنه يضم أقباطا في صفوفه ، بل أنه يبحث القبطى على الصلاة في كنيسته رغم ما يوجهه الإسلام من دعوة غير المسلمين إليه وعبرت « الأخوان » عن موقفها في « النذير » بقولها إن من يريدون وحشة الأخوان مع مصر الفتاة تقيب عنهم حقائق كثيرة يتquin الا تنسى أيام العواطف الشائرة و « سترى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التي ينشدتها هؤلاء الاخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » . وأنه بغير الدخول في جدل حول الأخلاق والأكتاف والاجدر مما سيكتشف الزمن وهذه حقائقه . فان الاخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين تم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لاتنفع في بناء نهضة امة ، أما القائمون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقادوه الا سرع مما لا يشاركونهم الاخوان فيه ، « ومن هنا لا يتسنى لسائرین يمشي كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد . أن يسير مع آخر ويمشي في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة ..... » (١٦٦) .

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق إيمان رجاله سلاح غير شريف ، وأحتكار الاخوان للدين لا يتفق مع الاسلام في شيء ، وشعارهم « النبي زعيمتنا » لا يتفق والاسلام أيضا ، لما يعنيه من اختصاص الاخوان بزعامتة عليه الاسلام ، وأن لا منافاة بين الوطن والدين مادام ان مجد مصر يقييد مجدًا اسلاميا ، وأما عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة . ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أي مصر آخر في هذه البلاد لأنهاها . ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتعقد زعامة الاسلام مصر . سوف يكون الاقباط أكثر الناس سرورا لأبيهم مصريون أولا وقبل كل شيء » (١٦٧) . واستمر الجدل بين الطرفين قائلا (١٦٨) .

أما عن منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضاع فضائل هذا التنظيم ، أنه يوصفه من حركات الشباب كان تيارا متمردا ، يجهد في طرح تجارب سياسية جديدة ، ويقترب بها ما استقر من الاعراف كمناهج للتحرر والنهضة .

ويجهد في تجربة صياغات سياسية تتسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهبه منها أن تكون قادرة على التعبئة والخشود والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان أكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكين ، سواء البنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . ففرضت عليه نزعته التجريبية قدرًا عظيمًا من القلق السياسي ، وأفقدته الثبات الفكري النسبي اللازم لتأكيد هوئيته السياسية في صميم تيارات الرأى العام المصري . وكان تيارا يستند إلى الزعامة الفردية كنواة جامدة . يستعيض بها عن الوجود التنظيمي الكفء ، أو بالأقل يتضاءل إزاءها هذا الوجود التنظيمي .

والحاصل أنه في مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمي هو ما عليه المول في رسوخ المبادئ والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجربة مصر الفتاة هي ما أبلاته ان يستعيض عن الرسوخ الفكري والصلابة التنظيمية النسبتين ، بالزعامة الفردية كجامع أوحد يتحقق حوله المؤيدون والأنصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هدا شبه الطريق ، هي ما دعم العنصر التجربى فى فكر مصر الفتاة ونشاطه . فثمة علاقة عضوية – كما سلف البيان – بين الجانب الفكري والنهج التنظيمى فى آية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية يجاهيره ، ليميل على الدوام إلى الإثارة والتجريح الوجданى في قشاطه وحركته السياسية . وتكون الإهانة هنا مقصودة في ذاتها باعتبارها وسيلة للتحريك . تكون الإهانة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتساكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية . أي أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسي المثقفين بفكر الحزب الدارسين لغياته ووسائله ، أو بالأقل عندما يقل نسبيا وجودهم أو يضعف دورهم ، باعتبارهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحريك بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لا يتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تکاد تنحصر صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير في المتابـر العامة كالصحافة والمطابـة ، ويلقى على تلك المتابـر من وظائف العمل السياسي مـا لا تقدر وحدتها وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والمطابـة العامة تتوجه إلى جمهور غير مرئي ولا ملموس ، ووظيفتها إزاءه في الأساس أنها أدوات للإعلام العام بمواقف الحزب وغياثاته وبوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهي لا تتوظـف وحدتها – بحسبـانها وسيلة للتحريك المباشر ، تحريك جماهـير محدـدة لغـيات محدـدة في لحظـات محدـدة ، الا ان يكون من وراـتها عـلاقات مـلـموـسة بالـكوـادر التنـظـيمـية الـلـصـيقـة بالـجـماـهـير .

وفضلا عن ذلك فإنه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها ، وهي صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين ، ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجييش العاطفي المستمر وبالاشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائم ، والا بالدخول في المعركة تلو المعركة ، واصطدام المعارك عند الضرورة اصطداما ، اثلا تنقص العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها في وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة ، تستلتفت بها اليها الرأى العام على الدوام .

### ضد الخمور والبغاء :

في هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمور ، فوجه طليبا الى وزير الصحة للافساد البغاء الرسمي الذي يعتبر مهزلة الدين والأخلاق (١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الخمور والموبيقات (١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته في منع البغاء ، وحضر الحمارات في احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاختشام ، ومنع الوزراء من المقاومة وسباق المثليل ، ومنع نشر اعلانات الخمود ، ومنع الاعلانات الاجنبية البدنية ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطئ البحار ، ومنع اذاعة الاغاني المبتذلة (١٧١) .

وتحقيقا لهذه المطالب نادى بأن « من رأى منكم مبكرا فليغيره بيده » افتتاحا لما أسماه كفاحا جديدا ضد الخمور والميسير والبغاء وكافة صنوف الموبقات التي رأى فيها سر تدهور المجتمع (١٧٢) .

كان أحمد حسين يستدعي القوارع ويستجلبها ، ويقتبس عن جديده وجده في ساحة الدين العتيقة . اعلن في أول أيام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلامة الله ، ويعرج إلى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من المآذن والبارات والسينمات ودفعهم إلى المساجد ، « نادينا بالتشريع الاسلامي وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية في الاصلاح وحبيل التجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق ٠٠٠٠ ، وعندما فرط الشرق في دينه وقرآن « وتحول الدين لديه إلى هذيان وقشور وسخاقات ، اذا به يتدهور من حالي ٠٠٠ لا تجاه لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة ٠٠٠ » ، فقيها العدل والنظام والانصاف والشبع والتجاة . ثم عرض لوقف القبط فقال « ظن بعض الجهلة ان في ذلك ما يهدد وحدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذي يستطيع غير

ال المسلم ان يعيش في ظله في أمان وأخوة وتعاون ..... والقطبي أخو المسلم بل طالما كان القبطي أمين المسلم على أمواله وعائلته ... والأجنبي هو الذي خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة ... ثم نادى أعضاء تنظيمية أن سلوف يبدأ مصر الفتاة من جديد . فلن شاء منهم فليتبعه (١٧٣) . وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع أو الانفلاص .

أعلن عن مؤتمر للحزب يعقد يومي ٥، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعته حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة . وحسن محمود وهي النقاشى وزير الداخلية وقطب الحزب السعدى بألوى نصيб ، أسماءه عدو الله الذى يعتبر الدعوة إلى القرآن والتشريع الإسلامى تحريرا على قلب نظام الحكم . وإن الغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد إسلامية ويجب أن تعود إسلامية ... سوف أقارب البغاء وأقارب بكل ما لدى من وسائل ... » . وتنوى لو يكون لديه جيش منظم يدوك به معاقل الحمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادى الليل لتصبح كلمة الاخاد والشرك هي السفل ، « سوف تعيش يا نقاشى أنت ومن معك حتى ترى بعينى رأسك كيف يجلد من يجرؤ على الاستهتار بأوامر الدين ... كيف تقتل الزانية اذا ضبطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الحمر ... كيف تخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف تحرر الشرق كله ... لن تكون لي دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين » . ولا والله لن أرضى بتشريع او قانون يخالف الدين ... أن أحمد حسين ينادي بالشريعة الإسلامية لتكون دستورا لهذه البلاد ، وينادى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما يبقى قائما في الناس بالعدل والقسطاس متبعا لكتاب الله ... (١٧٤) .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم المباريات وتختلف أوانى الحمر ، مبتدئة باحياء عابدين والسيدة زينب . وانزعجت الحكومة ايا ازعاج ، لما في هذه الفعال من انتهاء للأمن وتحدد سافر لسلطانها في حفظ النظام . واستندت على محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم يتتصح وطالبه باجلاء المئان ومحال بيع الحمور عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث تزوجت المجاليات الأجنبية ، وحضرها في الاحياء الاقرترافية غير الشعبية . فتحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية (١٧٥) . وكان من غلة المشاييع لهذا الاتجاه ، الدافعين لاحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتشت دار الحزب وقبض على احمد حسين بتهمة التحرير على التدمير . وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السياسية ركنا

انقادها ، الصراع بين طرفيه كاناهما المزب والحكومة . وتحقق قيام القارعة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح في أن يشغل الناس حب مرامه . وانتشر تحطيم المخانات في الاسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبينها وقليلوب والجيزه وبين سويف والمنيا واسيوط واسوان . وألفى القبض تباعا على أعداد بلغ افضاها ٣٥ فردا مجتمعين . منهم عبد الخالق تكية و محمود شريف واحمد ربيع وعبد الستار احمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافق ابو العتى وجمال الدين الشرقاوى . كل ذلك وسط هياج كبير اطلقه مصر الفتاة . وتحطيم اللافتات الاعلانات وانذار للمحال بالتدبر ودعوة الناس لمقاطعة شرب الحمر . وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمرroc عن الدين .

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالقاء المبلغ الرسمى . وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الازهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٣٩ استنكارا للبلاغ . ولكن الحكومة منعت المظاهرة فأكتفى الحاضرون بالاجتماع بالازهر (١٧٦) .

ستجلب مصر الفتاة هذه القارعة . وعيشه على الاخوان المسلمين . كان يستخفهم لمارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته ايام ، « وانت يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس و مجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابي ، وهو هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، فالى هذه المجالات (المجالات الايجابية الخليعة ) فمزقونها ٠٠٠ منكم منكرا فليغيره بيده » (١٧٧) .

فاما بدأت معركة الحمارات وبضم على احمد حسين ، سانده الشیخ البنا في مجلة النذير (العدد ٣١) واثنى على تمسکه بالدين والقرآن . وتضامن معه شفاهة بأن طلب الى النيابة ان توجه تهمتها الى الاخوان لأن جماعتهم تدعوا الى جنس ما يجعل من أجله احمد حسين . وكتب رئيس تحرير النذير في العدد نفسه ، أن الاخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل الأصل » ، ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه . وان مصر الفتاة لا يزيد عن تردید صيغتهم والأخذ عنهم ، وأن النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت .

وكتب الشیخ البنا افتتاحية النذير في ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « حدود الله معطله - المحر والفحور والرقن والمجون واللهو » . ذكر كما نشر من قبل خطابا مفتوحا الى وزير العدل في ٤ ذى الحجة السابق . ذكر به ان الاسلام فرض على ابنائه الدعوة لمحاربة الحمور والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وان الحرام المباث وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا يتفق مع الدستور ان تنشر فيها المخانات « فإذا آلت هذه المظاهر وهي عوّلة بعض الشبان فتحمّسو وأرادوا أن يسمعوا الحكومة صوتهم

ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنسافي مع دينهم . . . فاعتذروا على بعض الحالات . . . أعتقد يا معالي الوزير . . . ان هؤلاء الشباب يصبح ان يعاملوا كما يعامل البليطجية والمتشردون . . . ، ثم ذكر المرشيد العام « نستقر أحدا ينتقض على انفاسون ولست أدعوك الى العدوان . . . ولكنني اعتذر أن عناصر البربرية في هذه القضية مفقودة . . . إنما حملهم على ذلك دافع شريف » ، ثم طلب أن ينظر في وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وأن تقدم الحكومة تشريعيا يحمي الشعب من الحرر والبغاء . وأكفى الاخوان على ذلك بالذكر لأنهم الدعاة دون الترد في أعمال الشغب ودون الاذن لرجالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصل من احمد حسين . وعاد الشيخ البنا في العدد الالحق ( رقم ٤٣ ) يوضح أن ليس في منهاج الاخوان سلوك سهل التخطيم « وليس ذلك هربا من العقبات المترتبة على هذا الفعل ، فالله يعلم أننا تجردنا منه عن كل شيء من نفس وأهل ومال . فكلمنا إلى هؤلاء الشباب أن يكتفوا عن هذه الوسيلة وأن يعملوا على تحقيق أغراضهم في حدود القانون » . وأكدت « النذير » أن ليس جماعة الاخوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر في مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتغضبه على كراهيته . « ان اهانة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة في النار . . . لكن الاخوان المسلمين اعتمادا على نفس هذا الدستور سيسعون جيد طاقتهم بالطرق القانونية للفاء البغاء العلنى والسرى وأغلق حانات التمور ومحال الميسير وميادين السباق وصالات الرقص الخليع . . . » ثم ذكرت ان تحريم الحرر من اختصاص الامام ، فان قصر وجوب على جماعة العامة تقديم النصيحة له ، فان أبي جاهدت الأمة حتى تخليمه . فالإسلام « دين نظام جعل تغيير المنكر للإمام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الأمة والا أصبح الأمر فوضى . . . ، وطالبت نواب الأمة ان يسحبوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الأمر ( ١٧٨ ) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على المزب المنافس أسلوبه في العمل . ووصمته بالفتنة والعصيان واستحلت اسقاط الحكومة . وغنمته لنفسها خير المؤمنين .

### **المخرب الوطني الإسلامي :**

وسط هذا الضجيج شرع مصر الفتاة في تعديل برئاسته وتفعيل أسمه . كان يردد بصريحته في أطر كبيرة يارزة « لابد من قوة :

- ١ - انخرج الانجليز من مصر والسودان .
- ٢ - لنسبرد ثروتنا وحقوقنا من الأجانب .
- ٣ - لتوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

- ٤ - لتوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزع كذلك .
  - ٥ - لتجدد عملاء للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .
  - ٦ - لنجعل مصر حزبا واحدا وشعبا واحدا وكتلة واحدة حول عرش الملك .
  - ٧ - لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .
  - ٨ - لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .
  - ٩ - لنحمل الدنيا رسالة الاسلام والايام رسالة السلام والاخاء .
  - ١٠ - ولا نخاف علينا الجهد الدائم والفناء في سبيل الله بلا جاه ولا قاب ولا مرتب الا ما يسد الرمق ويعين على أداء الواجب .. (١٧٩) .
- وفي ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى «الحزب الوطني الإسلامي» ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما « إلى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول ، من الحزب الوطني الاسلامي ومصر الفتاة سابقا ، ١٣٥٩ - ١٩٤٠ » . أورد البرنامج غایيات الحزب ، وهي تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفعها الوطني وثقافتها والقضاء على حاجز الجغرافية بينها بالتخفيض التدريجي لها ، ومكافحة الاستعمار للأمم الإسلامية وتحرير البلاد الإسلامية و تحقيق الجامعة الإسلامية الروحية وأحياء مجد الإسلام ونشر رسالته في أرجاء العالمين ، (مادة ٢) . وأن وسيلة الحزب هي تحقيق هذه الغایات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب في الانتخابات العامة مع « المصول على ثقة حالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الأول ٠٠٠٠ » (مادة ٣ ، ٤ ، ٥) . وأنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخدنا لذلك الشريعة الإسلامية وأحكامها السامية أساسا لهذا البناء » والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيها في الشهر (مادة ٦) .

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الإسلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام « على أساس الحرية والمساواة والشورى » ، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المسلمين والقضاء الشرعي والقضاء المدني وفقهاء القانون الوضعي « مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة ٠٠٠ » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين . ومع حظر الربا وما يدفع من قوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة في الأرباح والمسائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل

المؤسسات العلمية والاجتماعية ونقومية ، ومع وجوب صلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الأعمال خلال صلاة المبعع . ومع منع التمر والميسر والبغاء ، ومنع اختلاط الجنسيين على الشواطئ ، وتطهير الأغاني والفنون والآداب من كل ما يشيع التختت والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفيين . طالب بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكري وتوحيد ذي الموظفين بملابس مصرية . وان يكون الحد الأقصى لرواتب الحكومة مائة جنيه والحد الأدنى أربعة جنيهات . ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره . وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعيم التجنيد الإجباري والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جنيه . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائي الزاماً وأغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للطبقات العاملة « العمل شرف وواجب » تحفيه الدولة ولا يقل الأجر عن أربعة جنيهات شهرياً أو خمسة عشر قرشاً يومياً ، على الأقل في الزراعة عن ثلاثة جنيهات أو عشرة قروش . وأن تحضن إيجارات الأراضي الزراعية لرقابة الدولة ، ومنع الأجانب من تملك الأراضي الزراعية وتطهير الأرض من الرهون العقارية بتعويض يدفعه أصحاب الرهون . وتمصير التجارة بقتصرها على المصريين دون احتكار ، واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر « المصريون على اختلاف أديانهم أخوة متحابون متعاونون لا فرق بينهم بين مصرى ومصري الا بالعمل الصالح وهم متساوون أمام القانون ويجب أن يطبق ذلك فيسائر أنظمة الدولة » (١٨٠) .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الإسلامي الواضح ، قد أنهى في دعوته الإسلامية سبيلاً يخالف سبيلاً الأخوان المسلمين في دعوتهم . لقد سبقت الاشارة إلى أن أساس الدعوة الإسلامية السياسية ، يتمثل في فكرة الجامعة الإسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الإسلامية . وان برنامجه هذا الإسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الإسلامية . وأن برنامج هذا الحزب الجديد ، قصر مفهومه عن الجامعة الإسلامية على الجانب الروحي حسبما أوضح في البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى في أمرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الإسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، وأقام هدفه تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنويين . وثانيهما أنه أوضح في نهاية برنامجه المساواة الكاملة بين المصريين جميعاً على اختلاف أديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والاتمام لل)application العمل . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الإسلامية ، بأن تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » ، وأن تجري دراسة هذا الأمر وحسنه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية مما ، قضاء كانوا أو فقهاء . كما قيده بالإجتهداد في أحكام الشريعة وفق تغير الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية في قصره نظام الوقف على

الاوقاف الخيرية دون الاهلية . ومن جهة ثالثة خسمن مطالبه بتوذا تتعلق بالاصلاح الاجتماعي وكفالة قدر من الحمساوية للطبقات العاملة مع تمصير الاقتصاد .

وإذا نظر الى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسي متبلور داخل نطاق الاتجاه الاسلامي في السياسيه المصريه . لدان وجب انقول . بان تمه تيارين اسلاميين نقليبيين ، تيار الاخوان المسلمين . وهذا التيار . والفرق فيما سبق عرضه وبيانه وأوضحة . ولو تأكيد البقاء السياسي لهذا التيار الاخير ، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين اسلاميين ، نصدر الفروق بينهما عن اختلاف الواقع السياسية والاجتماعية في السياسات الجازية . وليس عن مبدأ الاشتراك بالاسلام أو عدم الاخذ .

ويبدو أن فكرة تعديل اسم الحزب ووضع البرنامج الاسلامي . كانت جزءا من محاولات احمد حسين لاستيعاب بجماعة الاخوان المسلمين ، وهو الاستيعاب الذي استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم ، وكانت عينا احمد حسين ملقطان دائمها بجماعة الاخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق . نافسيهم في شعاراتهم أولا . ثم وضع برنامجا اسلاميا بديلا سعيا عنه لامتصاص شعبيتهم أو اضطرارهم للوحدة التنظيمية معه ، وثقة منه أن لو تم ذلك لكانت زعامته للجماعة - من دون الشیخ حسن البنا - غير متنازعه . وفي مقابلة شخصية مع احمد حسين ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الاخوان كانت موجودة قبل الاعلان عن الحزب الوطني الاسلامي ، وأنها استمرت بعد الاعلان عنه أيضا ، لأنى مخلص فيما أقول ، الدعوة للاتحاد كانت مبدئي المستمر ما دعيت إليها الا استجابت وكثيرا ما كنت أدعو إليها . ومن هنا فنفس تعديل اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوة . ومصر الفتاة كان هو الداعي للاتحاد ، ولكن لم تأخذ المحاولة صورة رسمية وقتها . أعلنت الحزب الاسلامي من هنا وظهر أن لا فائدة مع الاخوان . البرنامج خطوة للاتحاد مع الاخوان . أهم شيء في البرنامج أنتي أحل المشكلة التي يعانون عليها . وأنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة . هم يقولون تحكم بالقرآن . وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفسه أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستندة إلى القرآن . الكلمة غامضة . أنا أستبدلها بكلمة مضيئة ، وهي أن تحكم بما لا يتعارض مع القرآن ، (١٨١)

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد ، لم يكتب لهما الاستمرار . والظاهر أنها كلانا مرتبطة بهدف الاتحاد الذي لم يتحقق .

وقد أكتفى الاخوان بأن رحبا بالحزب الجديد الذي تكون وفق ما ينادون به من مبادئ يواجهون في سبيلها ، وتمنوا له التوفيق في خدمة الاسلام . وختموا تحذيتهم بأن « في ذلك فليتنافس المتنافسون » كتعبير واضح عن موقفهم من مساعي احمد حسين (١٨٢) .

وأضطرب وضع المزب وقتها فأعلن أن صحيفه « مصر الفتاة » لا تعبّر عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس المزب مسئولاً عما ينشر فيها ، وتالفت لادارتها لجنة من فتحى رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدى ، وبذلت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية (١٨٣) .  
وما لبث عبد الحميد المشهدى أن ترك المزب مقصولاً ونشر مقالاً في « مصر الفتاة » هاجم فيه فردية أحمد حسین في اتخاذ القرارات وتردداته (١٨٤) .  
وما لبث « مصر الفتاة » أن عاد اسمها للحزب من جديد تعنى به القرارات وتصدر باسمه البيانات ويوقع به أحمد حسین كرئيس له . وذلك قبل أن يمضي شهراً على المزب الوطني الاسلامي (١٨٥) . وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس المزب بعد أمر الحكومة باعتقاله .

## المراجع

- (١) د. ولیم سلیمان . الكتبة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . من ٢٤ .  
ابراهیم خلیل احمد . الاستشراق والتبيیر وصلتها بالامبریالية العالیة . ١٩٧٣ من ٥١ -  
Andrew Watson, *The American Mission In Egypt, 1854-1896*, pp. 72, 95, 98. (٢)
- A. Watson, op. cit. pp. 73, 75, 97. (٣)
- A. Watson, op. cit., pp. 191. (٤)
- A. Watson, op. cit., pp. 110, 139, 187, 199. (٥)
- A. Watson, op. cit., pp. 360. (٦ + ٧)
- A. Watson op. cit., pp. 348, 351. (٨)
- A. Watson, op. cit., pp. 352. (٩)
- A. Watson, op. cit., pp. 361. (١٠)
- (١١) د. ولیم سلیمان . المرجع السابق . من ٢٧ تقل عن :  
The Valley of the Nile, pp. 207-211.
- (١٢) د. ولیم سلیمان . المرجع السابق . من ٢٨ .  
W.H.T. Gairdner, « Edinburgh 1910 », An Account and Interpretation of (١٣)  
The World Missionary Conference, p. 160.
- (١٤) د. مصطفی الخالدی و د. عمر فروخ . التبییر والاستعمار فی البلاد العربية .  
بیروت ١٩٥٧ . من ٥٣ .
- (١٥) الخالدی و فروخ . مرجع سابق من ٥٥
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 19-20. (١٦)
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 72. (١٧)
- Edinburgh 1910, op. cit., pp. 74-75. (١٨)

- (١٩) A. Watson, op. cit., pp. 123-124.
- (٢٠) Edinburgh 1910, op. cit., p. 147.
- (٢١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٣٧ - ٣٨
- (٢٢) د. وليم سليمان . مرجع سابق . من ٥٦ .
- (٢٣) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق من ٦٠ .
- John Mott, The Moslem World of Today, edited by, article « The Outlook in The Moslem world », pp. 361-374.
- (٢٤) John Mott, op. cit., pp. 363-365.
- (٢٥) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٨٨ .
- John Mott, op. cit., pp. 368-369.
- (٢٦) John Mott, op. cit., p. 366.
- (٢٧) John Mott, op. cit., p. 378.
- (٢٨) John Mott, op. cit., p. 371.
- (٢٩) John Mott, op. cit., p. 372.
- (٣٠) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٩ .
- John Mott, op. cit., p. 375.
- (٣١) د. الخالدي وفروخ . مرجع سابق من ١٦١ .
- S. A. Morrison, The Way of Partnership, Egypt and Palestine, (1936), (٣٢) pp. 66-75.
- (٣٣) ابراهيم خليل أحمد . مرجع سابق . ص ٣٩ .
- S.A. Morrison, op. cit., p. 78.
- (٣٤) S.A. Morrison, op. cit., p. 48.
- (٣٥) د. الخالدي وفروخ . من ٢٣ .
- (٣٦) صحيفـة الانحراف المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) .
- (٣٧) تراجع صحيفـة البلاـغ . اعـداد أشهـر فـبراير ومارس وـاـبريل ١٩٢٨ . وـخاصـة ٩ . ١٠ ، ١٤ نـيـرـاـبـرـيـ ، ٦ ، ٢١ مـارـسـ . ١٩٢٨ .
- (٣٨) صحيفـة الـاـهـرامـ ٦ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .
- (٣٩) صحيفـة الـاـهـرامـ ٦ اـبرـيلـ ١٩٢٨ ، صحيفـة البـلـاغـ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .
- (٤٠) صحيفـة الـاـهـرامـ ٦ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .
- (٤١) صحيفـة الـاـهـرامـ ٦ اـبرـيلـ ١٩٢٨ ، صحيفـة البـلـاغـ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .
- (٤٢) صحيفـة البـلـاغـ ١٣ اـبرـيلـ ١٩٢٨ . مـقالـ لـعبـاسـ شـمـودـ المـقـادـ بـعنـوانـ « جـمـاعـةـ الـبـشـرـينـ فيـ مصرـوـالـبـلـادـ الـعـرـبـةـ » .
- (٤٣) اـنـظـرـ فـقرـةـ عـنـ سـيـرةـ زـويـسـ فـيـ كـتـابـ نـجـيبـ الـعـقـيقـيـ . الـمـسـتـشـرـقـونـ . الـجـزـءـ الـثـالـثـ حـصـصـ ١٠٠٥ . صحيفـةـ البـلـاغـ ١٩ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .
- (٤٤) صحيفـةـ البـلـاغـ ١٩ اـبرـيلـ ، ٢٢ اـبرـيلـ ١٩٢٨ .

- (٤٥) صحيفه البلاع ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٦) صحيفه الاصرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٧) صحيفه البلاع ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٨) مضبطة مجلس النواب جلسه ٣٣ ابريل ١٩٢٨ . صحيفه البلاع ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٩) مضبطة مجلس النواب . جلسه ٢٨ مايو ١٩٢٨ . صحيفه البلاع ٢٨ مايو . بوتقة ٣ ١٩٢٨ .

(٥٠) صحيفه الاصرام ٩ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفه الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفه الفتح ٢١ فبراير ١٩٢٩ ، ٧ مارس ١٩٢٩ .

(٥٢) د. محمد حسين هيكل مذكرات فى السياسة المصرية . الجزء الاول من ٣٢٩-٣٢٨ .

(٥٣) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسه ٢٧ يونيو ١٩٣٣ .

(٥٤) صحيفه الفخر ( مصر الفتاة ) ١٠ - ٣٦ ابريل ، ١٧ مايو ١٩٣٧ .

(٥٥) صحيفه الفخر ٧ يونيو ١٩٣٧ .

(٥٦) صحيفه النمير ٢٧ صفر ١٣٥٨ ( ١٩٣٩ ) .

(٥٧) صحيفه مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩ .

(٥٨) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٢٧ جمادى الاول ١٣٦٣ ( ٢٠ مايو ١٩٤٤ ) .

(٥٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يونيو ، ٢٠ يونيو ، ٣ يوليه ١٩٤٠ .

(٦٠) صحيفه مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .

(٦١) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسه ٢٧ مايو ١٩٤٠ .

(٦٢) صحيفه البلاع ٤ ابريل ١٩٤٣ .

(٦٣) صحيفه « الاخوان المصلحون » ١١ جمادى الاول ١٣٦٢ ( ١٥ مايو ١٩٤٣ ) .

(٦٤) صحيفه « الاخوان المسلمين » ١١ صفر ١٣٥٤ ( ١٤ مايو ١٩٣٥ ) ١٥ ، ١٥ ربیع ثان ١٣٦٣ ( ٨ ابريل ١٩٤٤ ) .

(٦٥) صحيفه مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١ .

(٦٦) تراجع « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » طارق (البشرى) من ٢٣٦-٢٤٣ .

(٦٧) يراجع ذلك بتوح من التفصيل « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » ٢٣١ - ٢٥٣ . كما يراجع بتوح من البيان من ٦٥ - ٧٠ .

(٦٨) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٥ ربیع الاول ١٣٥٥ ( ٣٢ مايو ١٩٣٦ ) مقال لحمد الهاشمي عطية .

(٦٩) صحيفه الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفه الفتح ٦ يوليه ١٩٣٩ .

(٧١) صحيفه الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٢) صحيفه الفتح ٢٨ يوليه ٦ ، ١٣ سبتمبر ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .

H.A.R. Gibb, Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem (VI)  
World (1932), article « Egypt and west Asia, Professor Dr. G. Kampffmeyer »  
pp. 99-170.

- (٧٤) أيام الشهيد حسن البنا - مذكريات الدعوة والداعية - من ٥٣-٥٩ ، ٥٠-٥٢ ، ٥٢-٥٣ .

(٧٥) حسن البنا - مرجع سابق من ١٦ - ١٥ ، ١٣٨ .

(٧٦) حسن البنا - مرجع سابق من ١٥٨ - ١٦٠ .

(٧٧) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ٢٠ ربـيع الأول ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) .

(٧٨) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ٢٠ ، ٢٧ ربـيع الأول ١٣٥٢ ( ١٩٣٣ ) .

(٧٩) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ٣٦ شـعبـان ١٣٥٢ - ٢٦ مـحـرم ١٣٥٣ ( ١٩٣٤ ) .

(٨٠) حسن البنا - مرجع سابق من ١٤٥ ، ١٦٢ .

(٨١) حسن البنا - مرجع سابق من ١٩ ، ٢٣ - ٢٢ .

(٨٢) حسن البنا - مرجع سابق من ٤٧ - ٤٨ .

(٨٣) صحيفـة الفتح ٢٠ يولـيـه ، ١٩ ، ٥ يولـيـه ، ٣٠ أغسـطـس ١٩٢٨ ، ٢٤ يـانـاـير .

٢٠ ابريل ١٩٣٩ بـتـفـرـىـر

(٨٤) صحيفـة الفتح ١٦ أغـسـطـس ١٩٢٨ .

(٨٥) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ١١ ربـيع الأول ١٣٥٢ .

(٨٦) صحيفـة « الأخوان المسلمين » طـرـة جـمـادـى الـآخـرـة ١٣٥٢ .

(٨٧) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ٨ ذـي القـعـدـة ١٣٥٢ . وـتـشـرـتـ بـتـصـبـهاـ فـيـ الصـحـيـلـةـ ذاتـهاـ فـيـ ١٦ـ المـحـرمـ ( ١٨ـ مـارـسـ ١٩٣٨ـ ) .

(٨٨) الشـيخـ حـسـنـ البـنـاـ الـحلـقـةـ الـرـابـعـةـ مـنـ « دـعـوـتـنـاـ »ـ سـيـحـيـلـةـ « الأخـوانـ المـسـلـمـونـ »ـ صـفـرـ ١٣٥٤ـ ( ٢١ـ ماـيـوـ ١٩٣٥ـ )ـ وـتـشـرـتـ جـمـيعـهـ بـعـدـ ذـلـكـ لـىـ كـثـيـرـ مـسـتـقـلـ بالـتـرـازـ ١٣٥٤ـ .

(٨٩) صحيفـة « الأخوان المسلمين » ١٤ صـفـرـ ١٣٥٥ـ ( ٥ـ ماـيـوـ ١٩٣٦ـ )ـ . تـفـرـتـ التـعـوىـ تـحـتـ عـنـانـ « حـكـمـ التـجـنـسـ بـجـنـسـيـةـ أـجـنبـيـةـ »ـ .

(٩٠) صحيفـة التـذـيرـ ٢٠ صـفـرـ ١٣٥٨ـ ( ٦ـ ماـيـوـ ١٩٣٩ـ ) .

(٩١) صحيفـة الأخـوانـ المـسـلـمـونـ ٢٧ ربـيعـ ١٣٥٥ـ وـجـبـ ١٣٥٥ـ ( ١٢ـ أـكـتوـبـرـ ١٩٣٦ـ )ـ ، ٤ـ شـعبـانـ ١٣٥٥ـ ( ٢٠ـ أـكـتوـبـرـ ١٩٣٦ـ ) .

(٩٢) صحيفـة « الأخـوانـ المـسـلـمـونـ »ـ ٢٥ـ شـعبـانـ ١٣٥٥ـ ( ١٠ـ نـوـفـيـلـ ١٩٣٦ـ ) .

(٩٣) صحيفـة التـذـيرـ ٢٩ـ المـحـرمـ ، ٢١ ربـيعـ ١٣٥٨ـ ( ١٩٣٩ـ ) .

(٩٤) صحيفـة « الأخـوانـ المـسـلـمـونـ »ـ ٢١ـ شـعبـانـ ١٣٥٣ـ ( ٢٩ـ نـوـفـيـلـ ١٩٣٤ـ ) .

(٩٥) صحيفـة الأخـوانـ المـسـلـمـونـ ، ١٩ـ شـعبـانـ ١٣٥٢ـ ( ١٩٣٣ـ )ـ ، ٧ـ جـمـادـىـ الـأـوـلـ ١٣٥٢ـ ( ٦ـ أغـسـطـسـ ١٩٣٥ـ ) .

(٩٦) صحيفـة « الأخـوانـ المـسـلـمـونـ »ـ ٢٦ـ شـعبـانـ ١٣٥٢ـ ( ١٩٣٣ـ ) .

(٩٧) صحيفـة « الأخـوانـ المـسـلـمـونـ »ـ ١٨ـ رـمـضـانـ ١٣٥٢ـ .

(٩٨) الشـيخـ حـسـنـ البـنـاـ « إـلـىـ أـيـ شـيـئـ نـدـعـوـ النـاسـ »ـ الـحلـقـةـ الثـانـيـةـ وـالـسـابـعـةـ . تـفـرـتـ تـحـتـ عـنـانـ « دـعـوـتـنـاـ »ـ فـيـ ٢٦ـ المـحـرمـ ، ٧ـ ربـيعـ ثـانـ ١٣٥٣ـ . وـتـشـرـتـ المـسـلـسلـةـ كـلـهاـ بـعـدـ ذـلـكـ فـيـ كـثـيـرـ مـسـتـقـلـ .

- (٩٩) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٤ ربيع اول ١٣٥٤ ( ٤ يونيو ١٩٣٥ ) .
- (١٠٠) صحيفه « الاخوان المسلمين » ١٧ ربيع اول ١٣٥٤ ( ١٨ يونيو ١٩٣٥ ) .
- (١٠١) صحيفه « الاخوان المسلمين » غرة ذى الحجه ١٣٥٣ ( ٨ مارس ١٩٣٥ ) مقال لعبد الشافعى .
- (١٠٢) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٤ ربيع ثان ١٣٥٥ ( ١٣ يونيو ١٩٣٦ ) ٢٥ ربيع ثان ١٣٥٥ ( ١٤ يوليه ١٩٣٦ ) .
- (١٠٣) صحيفه « الاخوان المسلمين » ١٤ جمادى الثاني ١٣٥٥ ( اول سبتمبر ١٩٣٦ ) ، ٦ رجب ١٣٥٥ ( ٢٢ سبتمبر ١٩٣٦ ) ، ٦ ذى القعدة ١٣٥٥ ( ١٩ يناير ١٩٣٧ ) ، ٢٣ رمضان ١٣٥٦ ( ٣٦ نوفمبر ١٩٣٧ ) ، ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٦ ( ٢ فبراير ١٩٣٧ ) . صحيفه النذير ، اول محرم ١٣٥٨ . صحيفه الخلود . ٥ محرم ١٣٥٨ ( ٢٤ فبراير ١٩٣٩ ) .
- (١٠٤) صحيفه النذير ٦ صفر ١٣٥٨ ، ٢ ربيع الثاني ١٣٥٨ ( ١٩٣٩ ) .
- (١٠٥) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٢٤ رمضان ١٣٥٥ ( ٨ ديسمبر ١٩٣٦ ) .
- (١٠٦) جتنية الحل الاسلامي . الدكتور يوسف القرضاوى . الجزء الاول . الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا . الطبعة الثالثة ١٩٧٧ . من ١١١ .
- (١٠٧) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٢٠ ذى القعدة ١٣٥٥ ( ٢ فبراير ١٩٣٧ ) ١٣٥٦ ( ٢٤ ديسمبر ١٩٣٧ ) .
- (١٠٨) صحيفه « الاخوان المسلمين » غرة ذى القعدة ١٣٥٧ ( ٤ مارس ١٩٣٨ ) ، ٢١ شوال ١٣٥٧ ( ٢٤ ديسمبر ١٩٣٧ ) .
- (١٠٩) صحيفه النذير ٢٨ جمادى الثالثة ١٣٥٨ .
- (١١٠) صحيفه النذير ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
- (١١١) صحيفه « الاخوان المسلمين » ٨ ربيع ثالث ١٣٥٤ ( ٩ يونيو ١٩٣٥ ) ، ١٢ جمادى الثاني ١٣٥٤ ( ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ ) ، ١٢ ربيع الاول ١٣٥٥ ( ٢ يوليه ١٩٣٦ ) . (١١٣، ١١٢) الاخوان المسلمين والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المغربية ، ١٩٢٨ - ١٩٢٩ . الدكتور زكريا سليمان البيومي ، ١٩٧٩ . من ٣١١ - ٣١٢ .
- محمد ذكري ابراهيم . مذكرات مسلم . نشرت في صحيفه « الاخوان المسلمين » .
- صحيفه النذير ١٥ المحرم ١٣٥٨ .
- (١٤) كتاب « تاريخ القرن التاسع عشر . وما يليه منحوات حتى نهاية العرب المسلمين » . تأليف محمد قاسم حائز لدرجة الشرف من جامعة لياريول ومدرس بالمدرسة السعيدية . وحسين حسني خريج مدرسة الملحقين السلطانية العليا ومدرس بالمدرسة الثانوية السلطانية ١٩٢٢ . صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- (١٥) محمد قاسم وحسين حسني للربيع السابق . من ١٥٤ - ١٥٥ .
- (١٦) أحمد حسين . ابيانى . الطبعة الثانية ( ١٩٤٦ ) . ص ٦٤ - ٦٥ .
- (١٧) أحمد حسين . الربيع السابق . من ٧٨ - ٧٩ .
- (١٨) صحيفه المرجة ٩ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (١٩) صحيفه المرجة ٩ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ مخاضرة ( لأحمد حسين ) عن « جهاد الدين » .

- (١٢٠) صحيفـة الـصرخـة ١٤ يولـيـه ١٩٣٤ .
- (١٢١) صحيفـة الـصرخـة ١٢ نـوفـمبر ١٩٣٥ .
- (١٢٢) صحيفـة الـصرخـة ٢٠ فـبـراـير ١٩٣٦ .
- (١٢٣) صحيفـة الـصرخـة ٧ يولـيـه ١٩٣٧ .
- (١٢٤) صحيفـة الـصرخـة ٧ يـانـايـر ٤ فـبـراـير ٢١ ماـيـوـه ٢ ، ١٦-٠٩ ، ٢٣ ، ٢٠ يولـيـه ١٩٣٤ .
- (١٢٥) صحيفـة الـصرخـة ٦ يـانـايـر ٢٥ فـبـراـير ١٩٣٤ ، صحيفـة الشـفـر ٢٣ سـبـتمـبر ١٩٣٧ .
- (١٢٦) صحيفـة الـصرخـة ٨ يـانـايـر ١٩٣٦ .
- (١٢٧) صحيفـة ٧ يولـيـه ١٩٣٦ .
- (١٢٨) صحيفـة الـصرخـة ٢٢ يـانـايـر ١٩٣٦ .
- (١٢٩) صحيفـة الـصرخـة ١٧ مـارـس ١٩٣٦ .
- (١٣٠) صحيفـة الـضـيـاء ١٠ فـبـراـير ١٩٣٧ .
- (١٣١) صحيفـة الشـفـر (مـصـر الـقـاتـة) ٢٧ مـارـس ١٩٣٧ .
- (١٣٢) صحيفـة الشـفـر (مـصـر الـقـاتـة) ٢١ يولـيـه ١٩٣٧ .
- (١٣٣) صحيفـة الـصرخـة ١٠ فـبـراـير ١٩٣٤ .
- (١٣٤) صحيفـة الـصرخـة ١٣ يـانـايـر ١٩٣٤ .
- (١٣٥) صحيفـة الـصرخـة ٧ يولـيـه ١٩٣٤ مـقـالـه عن « الفـازـى مـصـطـفى كـمال » صحيفـة الشـفـر ٢٣ أـفـسـطـس ١٩٣٧ .
- (١٣٦) دـ عبد العـظـيم رـمضـان . تـطـور الـعـركـة الـوطـنـية فـي مـصـر مـن ١٩٣٧ - ١٩٤٨ . الجزـء الـأـول مـن ١٨٣ .
- (١٣٧) صحيفـة الـصرخـة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ دـيسـمـبر ١٩٣٣ .
- (١٣٨) صحيفـة الـضـيـاء ٢ ، ٦ يـانـايـر ١٩٣٧ .
- (١٣٩) صحيفـة الـضـيـاء ٨ مـارـس ١٩٣٧ .
- (١٤٠) صحيفـة مصر الـقـاتـة ٢٨ اـبـرـيل ١٩٣٨ .
- (١٤١) صحيفـة الـصرخـة ٢٣ اـبـرـيل ، ٧ ماـيـوـه ١٩٣٧ . صحيفـة الشـفـر ٣٦ يولـيـه ١٩٣٧ .
- (١٤٢) صحيفـة الـصرخـة ٢ يولـيـه ١٩٣٦ ، صحيفـة الشـفـر ٣٦ يولـيـه ١٩٣٧ ، صحيفـة مصر الـقـاتـة ١٤ يولـيـه ١٩٣٨ .
- (١٤٣) صحيفـة الـصرخـة ٩ دـيسـمـبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يولـيـه ١٩٣٦ ، صحيفـة الشـفـر ٢٢ اـبـرـيل ، ٣٦ أـفـسـطـس ، ٩ سـبـتمـبر ١٩٣٧ .
- (١٤٤) صحيفـة الـضـيـاء ٢٩ نـوفـمبر ١٩٣٦ ، صحيفـة مصر الـقـاتـة ٩ يولـيـه ١٩٣٨ .
- (١٤٥) صحيفـة الـصرخـة ٣٦ يولـيـه ١٩٣٤ .
- (١٤٦) صحيفـة الـصرخـة ٣١ مـارـس ١٩٣٤ .
- (١٤٧) صحيفـة الـصرخـة ٧ اـبـرـيل ١٩٣٤ .
- (١٤٨) صحيفـة مصر الـقـاتـة ٣١ يـانـايـر ٧ فـبـراـير ٢١ مـارـس ١٩٣٨ .

- (١٤٩) صحيفه مصر اللئا ٨ اغسطس ١٩٣٨ .
- (١٥٠) صحيفه الصرخه ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤ .
- (١٥١) صحيفه مصر اللئا ١١ اغسطس ١٩٣٨ .
- (١٥٢) صحيفه الصرخه ٢١ يوليه ١٩٣٤ .
- (١٥٣) صحيفه مصر اللئا اول سبتمبر ، ٦ اكتوبر ، ١٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (١٥٤) صحيفه مصر اللئا ٢٧ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (١٥٥) صحيفه مصر اللئا اول سبتمبر ١٩٣٨ .
- (١٥٦) صحيفه مصر اللئا ٧ مارس ١٩٤٠ .
- (١٥٧) صحيفه مصر اللئا ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يوليه ١٩٣٨ .
- (١٥٨) صحيفه مصر اللئا ٥ ، ٨ ، ١٥ سبتمبر ، ١٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (١٥٩) صحيفه مصر اللئا ٥ ، ١٤ ، ٢١ نوفمبر ١٩٣٩ .
- (١٦٠) صحيفه مصر اللئا ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ ، ١٢ يناير ١٩٣٩ .
- (١٦١) صحيفه مصر اللئا ٢٣ يناير ، ٣ ابريل ١٩٣٩ .
- (١٦٢) صحيفه مصر اللئا ١٣ ابريل ١٩٣٩ . وكانت الشسوارات تكتب في اطار ضخم و تتكرر في الاعداد العالية .
- (١٦٣) صحيفه مصر اللئا ٢١ مارس ١٩٤٠ .
- (١٦٤) صحيفه الفرق ٣١ مايو ١٩٣٧ .
- (١٦٥) صحيفه مصر اللئا ٢٢ مايو ، ١٧ يوليه ٨ يوليه ١٩٣٩ .
- (١٦٦) صحيفه مصر اللئا ٢٨ مارس ١٩٣٨ . صحيفه التذير ، غرة جمادى الاول ١٣٥٨ ، مقال لصالح عشماوى يعنوان « الى الذين يريدون من الاخوان أن يتهدوا مع مصر اللئا » .
- (١٦٧) صحيفه مصر اللئا ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (١٦٨) صحيفه مصر اللئا ٢٢ مايو ١٩٣٩ .
- (١٦٩) صحيفه مصر اللئا ١١ ابريل ١٩٣٨ .
- (١٧٠) صحيفه مصر اللئا ٢٥ ، ٢٧ مايو ١٩٣٧ .
- (١٧١) صحيفه مصر اللئا اول يونيو ١٩٣٩ .
- (١٧٢) صحيفه مصر اللئا ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨ .
- (١٧٣) صحيفه مصر اللئا اول يناير ، ١٢ ، ١٢ يناير ١٩٣٩ .
- (١٧٤) صحيفه مصر اللئا ٥ يناير ١٩٣٩ .
- (١٧٥) صحيفه مصر اللئا ٩ يناير ١٩٣٩ .
- (١٧٦) صحيفه مصر اللئا . اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩ .
- (١٧٧) صحيفه الضياء ٤ مارس ١٩٣٧ .
- (١٧٨) صحيفه مصر اللئا ٢١ يناير ١٩٣٩ .

- (١٧٩) صحيفه مصر اللئا ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ . وكانت تنشر في الصفحة الائيرة  
في إطار كبير يارز .
- (١٨٠) صحيفه مصر اللئا ١٨ مارس ١٩٤٠ .
- (١٨١) مقابلة شخصية مع الاستاذ احمد حسين يومي ٥ فبراير ١٩٧٤ .
- (١٨٢،١٨٣) صحيفه مصر اللئا ٢٨ مارس ١٩٤٠ .
- (١٨٤) صحيفه مصر اللئا ٢٤ اكتوبر ١٩٤٠ .
- (١٨٥) صحيفه مصر اللئا ١٣ مايو ١٩٤٠ .

معاهدة ١٩٣٦  
بين الوفد والقصر

---



عقدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس . أبرمتها جبهة ملحة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء المذب الوطني . وكان حزب الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جرت لمجلس التواب في مايو ١٩٣٦ . جاءت المعاهدة لتمثل تسوية المسألة الوطنية التي ظلت طافية على سطح الحياة السياسية منذ اشتعال ثورة ١٩١٩ ، والتي ظلت منذ هذا التاريخ تحكم في كافة التغييرات والصراعات السياسية في مصر . وكان من الطبيعي بعد إبرام المعاهدة أن تبدأ كافة القوى السياسية في إعادة صياغة مراكزها وأهدافها ، في ضوء نظرتها و موقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل البلاد ، بعد أتمام هذه التسوية ، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع الداخلية مصر ، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير الاجتماعي الاقتصادي .

وصادف أتمام هذه التسوية أن توفي الملك فؤاد في ٢٨ أبريل ١٩٣٦ ، وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية ، شكل برئاسة الأمير محمد على توفيق وضعيّة كل من عبد العزيز عزت وشريف صبرى . ثم تولى فاروق سلطاته الدستورية في ٢٦ يوليه ١٩٣٧ . وكان غياب فؤاد واعتلاء نجله العرش بمثابة تجديد للسرای كمؤسسة سياسية ، وقد أزيد استغلاله هنا التغيير من جانب كافة الأطراف ، لتفوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي أو على حسابه . وكل من هذه الأطراف متخفف من ممارسات الملك فؤاد السياسية بما جلبته من تحالفات وعداوات .

وواكب هذين الأمرين ، أن تنظيمين شعبيين كانوا قد شبا من بدايات الثلاثينيات ، وغدت لكل منهما شعبية لا يأس بها في مواجهة الوفد او في

موازاته . وهم جماعة الاخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة ، مما جرى الحديث عنها في شيء من التفصيل في الفصل السابق .

وفي ٨ مايو ١٩٣٧ ، عقدت اتفاقية منترو التي أفت الامتيازات الأجنبية ، فأستردى مصر سيادتها التشريعية الكاملة على أرضها ، مع الاتفاق على فترة انتقال اثنى عشرة سنة ، تزول بعدها المحاكم المختلطة ويسترد القضاء المصري سيادته الكاملة على البلاد .

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة ، مما تفصله كتب التاريخ العام ، بما لا مجال معه للأسهاب ، على أن ما تلزم الاشارة إليه في صدد البحث المائل لأن ، يتعلق بأمررين ، أولهما أوضاع اصراع بين الملك والديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد ، وبين الحكم الاستبدادي تحت قيادة السراجى ومن والاها من أحزاب الأقليات والتبارات الشعبية المعادية للديمقراطية . وثانيهما ما لزم المخوض فيه من تطورات تشريعية أو جبهة استرداد مصر سيادتها في هذا المجال ، بعد الفاء الامتيازات توحيدا للنظام التشريعى الذى يخضع له كافة الموظفين والقاطنين يارض مصر .

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن اypress الامر بشانها يقتضى تذكر مقوله أحمد لطفي السيد في بدايات القرن العشرين ، من وجود السلطتين الشرعية (الحايدى) والعلمية (الاحتلال البريطانى) ، ومن وجوب سعى «الأمة» لأن تكون طرفا أو شريكا ثالثا مع هذا الثنائي المحاكم . هذه المقوله قد تحققت بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها ، مع فارق واحد عما تصوره لطفي السيد ، وهو أن «الأمة» التي تصاعد نفوذها بالثورة إلى اعتاب السلطة السياسية ، لم تكن هي أعيان البلاد وسراتها كما تصور ، ولكنها كانت المركبة الوطنية الديمقراطية بما تتمثله من قوة سياسية واجتماعية . وصارت بذلك حكومة مصر مجالا للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث ، الملك والاحتلال والوفد . وكان الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من سلطة الاحتلال الأجنبى وسلطة الاستبداد الملكية . ولكن قواه الذاتية ومنذناته التاريخيه لم تكن تسمع له بالتحرك الناجز ضد خصميه معا ، فقادت حركته السياسية على أساس الاستفادة من الصراعات التي تشب بين خصميه وشريكه . تحالف مع الملك ضد الانجليز (وحزب الاحرار الدستورين) في ١٩٢٣ ، فشكل أول وزارة دستورية في السنة التالية ، وخاض معركته الوطنية والديمقراطية ضد الخصميين فتجالسا عليه في نهايات العام فسقط . وتحالف مع الانجليز (من خلال الاحرار الدستورين) في ١٩٣٦ ، فشارك في الحكومة الائتلافية التي ركزت اهتمامها في تضييق سلطات الملك ، ثم جاءت وفاة سعد زغلول وتشدد الوفد في مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط في ١٩٤٠ . وبذلر الوضع في صور شتى عندما تولى الحكم في يناير ١٩٤٠ .

وعندما سقط في يونيو ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الانجليز . وكان الانجليز يساندون الملك ضد فان سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع ، فيعودون إلى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبي أن يلي الحكم . وهكذا كان ميدان الصراع مجالاً لاطراف ثلاثة . وكلما تجمع طرفان منهم ، أمكن ضرب الثالث .

أن القصد من محاولة رسم هذا الإطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣ ، هو ابتساح نظرة الوفد إلى معاهدة ١٩٣٦ في إطار خريطة الصراع السياسي حول الحكم في مصر . جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز في ١٩٢٣ ، وجرب مهادنته الانجليز ضد الملك في ١٩٢٦ ، وجرب التلويع بالمعاهدة في يناير ١٩٣٠ . كان الوفد حزباً للكفاح السلمي المشروع . وعده مارس في ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستوري ، بحسباته الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكي ولمناوشه الانجليز تحقيقاً لهدفه الوطني . تبلور كفاحه السلمي المشروع في أرهاق أسلحته الدستورية للوصول إلى الحكم وتأمين استمراره فيه ، باعتبار أن هيمنته على جهاز الدولة هي وسيلة الفعلة لتحقيق هدفيه الديمقراطي والوطني . ولكن تجربة اثنى عشرة سنة رجحت لديه أن تأمين ظهره دستورياً لن يتلقى إلا بضغط سلطات الملك في أضيق نطاق ممكن . وأن سلطان الملك لا ينفي الديمقراطية فقط ، ولكنه يستخدم في المخططة الخامسة لصالح الاحتلال البريطاني عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه .

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ – فيما يظهر – أن تكفل ولو هدواء نسبياً ، ومؤقتاً في جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته في جبهة صراعه مع الملك ، ضماناً لهيمنته على جهاز الدولة وتأميناً لاستقراره فيه . هذا المسار الوفدي الذي رمى بمعاهدة ١٩٣٦ إلى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم في معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديداً على الحركة الوطنية المصرية ، التي حاولت من قبل مراتاً تحييد أحد خصيمها في مفركتها مع الخصم الآخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة في ١٩٢٦ بتحالفها مع الاجرام الدستوريين ، وعدم اثارتها المطالب الوطنية ، لتتفرج مؤقتاً لصراعها مع الملك . وكل الفارق يتعلق بالدرجة ، إذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدئة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت في ١٩٣٦ حد التحالف . نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولي ، وبالمرحلة التاريخية التي بلغها الصراع السياسي والاجتماعي في مصر . والذي يفهم من حديث الاستاذ محمود سليمان غنام ، بياناً لوجه نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد في تلك الفترة بلور نظرة سياسية توسيع معنى الاحتلال لديه ، وهي أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالاً بالمعنى الذي يتناهى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافي للاستقلال هو الاحتلال الذي يمكن المحتل من التدخل في شئون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتناهى مع الاستقلال ولا يسمى احتلالاً<sup>(١)</sup> .

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع إلى أوضاع الحكم المصري وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز . وكان بهذا التوقيع يتهيأ لواجهة الاحتلال ، الملكي لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده في قاعدة معزولة عن التأثير في شئون البلاد وتحريك سياستها .

كان الوفد يضمن الحكم وفقاً للدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، إذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الإدارة بالتعصب أو بالتزيف . وهو يضمن حياد جهاز الإدارة هذا إذا ضمن أن يكفل نفوذ الملك عليه . وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية في سلطات الوزارة البرلمانية . وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور في سنة ١٩٢٢ وللإذمات الدستورية التي جرت من بعد ، ليكتشف سعي الحركة الديمقراطية لاحتواء السرای كمؤسسة سياسية ذات وجود متميز عن مؤسسات الدستور . وفي دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التي تمكّن من أعمال « التفسيرات الصحيحة » له . وذلك بالا يمارس الملك سلطاته الدستورية إلا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفي السرای السياسيين ( كرئيس الديوان الملكي ) الا برضا الوزارة البرلمانية ، وبهذا تفقد السرای وجودها السياسي المستقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث اتخاذ القرارات و اختيار الرجال . وبهذا تصبّع الوزارة البرلمانية الجهاز السياسي الوحييد للملك ، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحداً من رجاله الا بواسطتها . ولا ترد إليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات الا عن طريقها (٢) .

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذي اتخذه الوزارة الوفدية في ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكي » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية في خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته ، عن عزمه على إنشاء وزارة للقصر ، بمعنى أن تنافس الشئون السياسية للقصر بواحد من اعضاء الوزارة البرلمانية ، بما يدلّله هذا الوضع من هيمنة لوزارته على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسية إلى ساحة المسؤولية البرلمانية ، وفقدان الملك استقلاله التنظيمي بين مؤسسات الدولة .

كانت الميزة واضحة الأهداف والمغزى . تماماً لدى طرفيها ، وأن الوفد الذي ناوشه الملك في هذا المجال من قبل ، عندما حاول سعد زغلول في ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوراثة للملك في تعيين رئيس الديوان الملكي ، هذا الوفد تصاعد بالمسألة في ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشاركة إلى فكرة الاحتواء ، الكامل للسرای كمؤسسة سياسية ، وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذي يعتبر عضواً بالوزارة البرلمانية مستولاً عن شئون القصر أمام البرلمان . وهذا التصعيد يوضح واحداً من أهم الآثار التي تغيّراها الوفد من تجاذبه مع الانجليز ، أو بالأقل سعيه لتجيئهم بابرام المعاهدة . وكان من الطبيعي أن يشير هذا المسار الوفدي

أثخن مخاوف السرای وأحزاب الادبية وجميع القوى الموالية لهم . وأن وفدا له من التأييد الشعبي ما لا قبل لهؤلاء به في أي من مراحل تاريخهم معه ، هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصوصه منه أقصى درجات التشيبة والهلع ، بعد أن وقع معاہدة قد تؤدي إلى تحويله أخطر خصوصه وأقوى نصیر لهم . وعزز هذا الوضع أن خلف فؤادا في الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، وأحتمت ولايته العرش الى جهد المفتين من رجال القانون ، الذين قد حروا القراء في التفسير والتأويل ، لبضبقوا الى عمره شهورا تصل به الى سن الرشد ، وواتهم الشريعة الاسلامية باللجلة في حساب العمر بالستين القرمية .. لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساع وما لا يسوع من الهجمات ، ولتوجيهوا إليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات . واختلف طرقا الصراع في كل شيء الا في أن معركتهم هذه معركة فاصلة .

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفعت السرای شعارها الأثير كذلك ، عن الحكم الديني والخلافة الاسلامية . حاولت السرای أن تقسم حزب الوفد وساهمت في إزكاء الخلاف بين أحمد Maher والبقراشي من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر . فلما تجمع رئيس الوفد سكرتيره العام أن يجذبها اليهما بنیان الحزب برمهته ، وما فشل ماهن والبقراشي رغم عراقتهم في الكفاح أن يخرجوا من الحزب بانقسام كبير ، وفسدت المحاولة ، لما حدث ذلك لم يبق امام السرای وحلفائهم الا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد ، دعيمًا لسلطنة الملك السياسية بوصفه ولی الأمر ، وضررنا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده في سياسة قبطية ، تفضي إلى سيطرة الأقلية القبطية في البلاد على الأغلبية الاسلامية .

اقترحت السرای في البداية ، ونسمة الامير محمد على ولی العهد ورثيئن مجلس الوصاية ، أن يجري توسيع فاروق ملكا في حفل دینی يقام في القلعة ، مقر حكم محمد على باشا الكبير رأس الاسرة العلوية الحاكمة ، وفي الحفل يقلد شیخ الأزهر الملك المتوج سيف جده، الأکبر محمد على . ثم يوم الملك المصلى في الأزهر ، تعبيرا عن مكانة الدينية كولي للأمر وأمام المسلمين ، يجتمع بين السلطتين الزمنية والدينية . وأزر كبار رجال الأزهر برئاسة الشیخ مصطفی المراغي هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والماعنة للوفد ، وذلك منذ يونيو ١٩٣٧ . وكانت صحیفة البلاغ ومناجها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف ذعایة لغفل التنویج الدينیة ، وضیافت الدعوة باسم مكانة مصون في البلاد الاسلامية وزعامتها المسلمين . ولكن حکومة الوفد قاومت الفكرة في حسم ، واستثنالت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديموقراطية ، وحذرته الشديدة من أن تسبيح بردة الدين على خصم الملك ما يقوى به على حسابه . وكانت سابقة طمع الملك فؤاد في الخلافة في ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان . وكان شعار الحكم الديني، مما يخشى منه أن يتصدّع به بتبنيه

الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين والقبط . كما كان هذا الشعار الذى يروج له أنصاره باسم «جامعة الإسلامية» لا يعني ولا يقصد به فى سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك ، ومواجهة التنظيم الديمocrاطى الأتمثل المطلوب بنظام للحكم يستند إلى السلطة الفردية للجالس على العرش . لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة المفحة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصل الملك بالأزهر غداة تنصيجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسبه على ولادته الزمنية . وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن «اقحام الدين فيما ليس من شأنه وايجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة الدينية» . وحاول الملك تعديل اليمين الذى يؤدىه رجال الجيش بما ينصر ولاهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها . فاعتراض الوفد على هذه الصيغة .

وبالنسبة للسؤال الثانية ، فإنه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بالفاء الامتيازات الأجنبية ، حتى انطربت مشاريع اصلاح النظام القانونى والقضائى . كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى ١٩٣٦ ، قبل ابرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من بلان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية . وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الآخنة عن الشريعة الإسلامية ، وبعد ابرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوى الرجال فى تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية المديدة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب إلا بموافقة المحاكم المختلفة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب .

وقد الفت بلان لتعديل القوانين واعداد المشاريع الجديدة . ومنها بلان برئاسة المراغى شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الإسلامية ، لإعداد قوانين الوراثة والوصة والوقف واصلاح المجالس المسنبية . وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية . اذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم ، المحاكم المختلفة التى تختص بالازمة التى يكون أحد الأجانب طرفا فيها ، والمحاكم الشرعية التى تختص بالازمة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين ( وفى دائرة مجالها تعمل المجالس المدنية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين ) ، والمحاكم الاهلية التى تمند ولايتها على ماعدا ذلك من انشطة ونزاعات مدنية كانت أو جنائية . وكان توحيد القضاء المصرى مطلبًا من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بالفروع ، المحاكم المختلفة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاة بين الاعلى والشروعى استكمالا للوحدة الوطنية من جانب ، واصلاحا لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس المدنية من سلبيات . فلما اذن وجود المحاكم المختلفة بالحوال . بتحديد اثنى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت

الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ، وانما اقتصرت على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملهما داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفي اطار التفكير في اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاء تحقيقاً للمساواه بينهم (٣) .

وتجددت في هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الرقق وحل الاوقاف الاهلية القائمة ، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة في ١٩٢٦ على ايدي امثال محمد علي علوية . ووُجِدَت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الازهر المتصلين بالسرای وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت . فهدأت نسبياً فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعايدة على يدي النائب الوفدى عبد الحميد عبد الحق (٤) .

وفي ذلك الوقت عينه بدأ وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهيكل السياسي ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطي لبعض المؤسسات التقليدية ، ومن النوع الأول اعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفات احكام الدستور وانتهاكها ، الامر الذي اعتبره الملك اجراءً موجهاً ضده وضد العناصر الموالية له (٥) . ومن النوع الثاني اعداد قانون للعمد وال المجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخاباً مباشراً من أهل القرية ، وان تجرى انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء . وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجري تشكيلها بالانتخاب أيضاً (٦) .

#### خطة ضرب الوفد :

في هذه الظروف سارت خطط المعايدة للوفد في خطين ، الطعن على الوفد بالقطبية ، وانعاش الملك ورعيته بدعوى حماية الاسلام . لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعية الوطنية المصرية ، فإذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدات بابرايم المعايدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية . وهذه بالضبط ما أريد الفضاء عليه بتهمه الطائفية . وإذا كان بهيكله وتشكيله حزباً جاماً للمصريين مسلمين واقباط ، فقد أريد بذلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المcriية شعار يتخفى به الاقياط ويثيرونه ضد المسلمين . وببدأ لعارضي الوفد أن لا طريق آخر لهم غير هذا الطريق . وأن عباس محمود العقاد مثلاً ، الذي كان واحداً من قنوات الاستنارة الفكرية على عهد انتماه للوفد ، وبدل من قدره الكبير لارسال أركان الجامعية الوطنية المصرية ، هذا العقاد أسمى في معسكر الملك يساهم في تفاصيل ما صنعت من قبل يداه . ولم يكتف بتحبيذ المراسيم الدينية لترويج الملك ، بل أرجع اعترافه للوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال أن « الملة التي سار النحاس باشا عليها كانت سياسة مرسومة

٢٧

لغاية سبعة هدامه ، ما كان أبدر بالتحاس باشا ويزملائه المسلمين أن ينزلقوا إليها ٠ ٠ وأن صدام الملك وحكومة الوقد حول صيغة اليمين الذى يحلقه رجال القوات المسلحة ، هذا الصدام مبناه أثر القبط فى الوقد « لقد أقحموا ذكر الأقليات فى هذه المسألة ، وتلك جنائية من أكبر جنایاتهم على السياسة الوطنية ، فالاقليات أقصى ما ترجوه بين أرفي بلاد العالم وأصونها للحقوق ، إن تقييم شعائرها وتحتفل بأعيادها وتواسمها في امان وسلم ، أما أن تسيطر على شعائر الأكثريه وتبيع هذا وتعتذر هذا ، فهو شيء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال أنها طلبت ذلك الطلب وتفكير ذلك التفكير » . وخرج ماراها إلى حفل التتويج الدينية قائلاً « كاذب منافق من يقول أن أحداً منها غير مكرم عبيد » (٧) .

تصاعدت هذه الحملة في أواسط ١٩٣٧ لتعيد إلى الذهان حملة الأهرام الدستوريين ضد الوقد في ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشسل وأعنف . وكان لا بد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكللت باستنباته صحيفتي البلاغ والأهرام . تستنبت الأهرام البذور في أصص صغيرة بأسلوبها الاخباري المحايد الوقود ، وتتولى البلاغ غرسها وسقايتها في الأرض الفسيحة بأسلوبها المخاصم المثير . وتمثلت مادة التهمة فضلاً عما سبق ، في تعينات الموظفين وترقياتهم . تنشر الأهرام مثلاً عن ترقيات موظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغرض تعليق أسماء ستة أقباط وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره افساحاً لذيعه وتوليداً للدلائل السياسية منه ، حول سيطرة الأقباط على الوقد حزباً وحكومة وأضطهادهم المسلمين . ويكتب العقاد « أنها يضطرني إلى الاشارة إليه أن الذين استمرأوا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم في حل من التعادى فيه أبداً ، وتعريض البلاد لعواقبه السيئة عاجلاً أو آجلاً ، ماداموا يعملونه والناس ساكتون يتربكون » (٨) . ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوصي باختصاص القبط على فلة عدمهم الاجمالي بالسهم الأوفر من التعينات (٩) .

ثم يظهر أن هذه الأخبار إن لم تكن مختلقة فهي كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقوا أو عينوا فعلاً ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها . وتصدر وزارة الداخلية بياناً يوضح أن المعينين كانوا واحداً وعشرين منهم هؤلاء القبط الستة ، ويدرك « أن وزارة الداخلية وإن كانت لم تراع ولن تراع في التعيين في هذه الوظائف تفريقاً بين المتقدمين إليها ، باعتبار أديانهم ، إذ أن الجميع مصريون إلا أنها تقديراً للحقيقة تعلن أنها أصدرت قراراً بتعيين واحد وعشرين كتابياً منهم ستة مسيحيين ٠٠٠ ٠٠٠ ) على أن هذه التصويبات لم تكن تتفق بالبلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك المقيقة ، فيعودان إلى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطياً « من الدرجة الثامنة المقيدين على وظائف مؤقتة إلى الدرجة الثامنة الكاملة ، (١١) . ثم تبرز الأهرام هذا الأمر بما تنشره

عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الاحصاء الى الدرجة السادسة ، وورد اسماءهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها في سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت اسماءهم من الأقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقي الى الدرجة الخامسة . ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالبا تلك الاخبار غير صحيح ، وأن من رقوا الى الدرجة السادسة انما رقوا اليها من مدة طويلة (١٢) . وتذكر البلاغ أن ثلاثة عينوا بمصلحة الأموال المقررة وهم حسب اسمائهم من الأقباط (١٣) . ثم يظهر أن المصلحة عينت في الحقيقة اثنى عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مالية وقية وبرواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين والستة جنيهات في الشهر ، وأن واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم . ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصري سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصري معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بادارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنين (١٤) .

ومن الجلي أنه حتى على فرض صحة هذه الاخبار بالصورة التي سبقت بها ، فإن نقل موظف من درجة مؤقتة إلى درجة دائمة في المستوى الوظيفي الثامن ، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل إلى الستة جنيهات ، فهو أمر من الفسالة بحيث لا يشير إليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد من الاشارة إليه هو مجرد المرض على استمرار الحديث عن الأقباط ، ليقر في التغوص أن ثمة « شيء ما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشيء . وبهذا جرى المرض على ملاحقة الاعداد من عمال اليومية وموظفي أدنى درجات السلك الإداري ، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحفيتين واسعى الانتشار كالاهرام والبلاغ ، ورغم أن الأولى منها يملكها مسيحي لبنياني الأصل هو جبرائيل نقا ، ويرأس تحريرها مسيحي لبنياني الأصل هو انطون الجميل . وصاحب كل ذلك الحديث في أمر التعليم ومدرستة الصيارات وغير ذلك مما سبقت الاشارة إليه في فصل سابق . ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهو وخطبته للقبط ، بأن الاطباء الذين يختارهم لعلاجه هم من القبط مثل الدكتور المياوي والدكتور ابراهيم عبد السيد (١٥) .

★ ★ ★

### الراغي والأزهر :

لجان البرائى الى سلاح الدين تعين به صدر الوفد . وكان الأزعر وشيخه الراغي هما فرقة الصدام . تحكم صحيفة « الاخوان المسلمين » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزحزحتها عن الحكم فلم تستطع « فلما ان ظهر صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ الجامع الأزهر فى الميدان ومن حوله ابناءه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين ، عندئذ قوى ساعد المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب » (١٦) . وجاء شهر رمضان فى أكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم الراغي مع السراج سلسلة متتابعة من الدروس الدينية فى

المساجد الكبيرة ، اذ ينشئها الملك تباعاً ويستمع الى احاديث للمراغي ، تتضمن التعریض الفضمنى الحقى بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لفاروق حامياً للإسلام . وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبده التحرير النشيط للازمة ضدها ، بتعيين على ماهر رئيساً للديوان الملكي على غير رغبة الحكومة .

وكانت الصحف الموالية للملك لأتفتا كل يوم تقريراً ويفبر مناسبة هامة ، تبرز صورة الملك مع الشیخ المراغي ، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه ، ولا تفتتا تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء في المسجد المسیني أو الزینبی أو الحنفی أو عمری أو الكھیا أو أبو العلا بالقاهرة ، أو البوصیری أو أبي العباس بالاسکندریة ، ويصحب خروجه ودخوله الهاتف به حامياً للاسلام (١٧) . واستغل في ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمیعات الدينیة .

وقد أشاع الشیخ المراغي ان حکومۃ الوفد لا ترضی عما يلقى من دروس دینیة . وأن مکرم عبید خاصیه یزعجه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفیر البريطاني سیر مايلز لامبسون یحثه علی التدخل لمنع تلك الدروس . وتدائلت الصحف الملكیة الہبر لا تخفي دلالته المرجوة ، من أن مکرم القبطی کاره للاسلام یجرجر الوفد معه ضد دین الغالبیة . یستعدی السفير البريطاني بجماع المیسیحیة بینهما ضد هذا النشاط الاسلامی . الامر الذي لم یكتف مکرم ببنفیه بل أبلغ بشانه النيابة العامة طالباً التحقیق فيه (١٨) . وقد حاول المراغي بذلك أن یخلق عرایقاً سیاسیاً حول مسألة الدروس الدينیة ، مساعدة منه في أن یستقطب الصراع السیاسي على أساس دینیة ، ليكون الملك ومن والاهم حماة الاسلام ، ولیكون الوفد ومن معه هم الأقباط . ودعم المراغي شائعته بتصریحات علنية ، اذ صرخ لوفد من علماء كلیة الشریعة « لقد سمعت من خطبائكم ما یقیند أن أنسا لا یسرهم قیام المسلمين بنشر دینهم ویخشیون شیوع الروح الدينی بين المسلمين » ، وأنه اذ یتجاهل هذه المحاولات فهو یؤمن بأن الأزهر کائن حی يجب أن یقوم بمهمته الاسلامیة ولا فلیزول ، وطالب باستمرار الاحادیث الدينیة (١٩) . وأکد عیاس العقاد مقوله المراغی قائلاً عن النحاس « ذهب هو او ذهب صاحب وحیه الى الانتحلیز یفهمهم أن هذه الدروس لا یصح أن تلقی لأنها ستفرق بين أهل الأدیان المختلفة في مصر » (٢٠) .

اهاجت هذه القالة المؤاطر ، وانتظم الوفد من الجمیعات الدينیة كجمعیة أنصار السنة المحمدیة ، ومن الأزهر سواء کلیات أصول الدين والشیریعة واللغة . العربية او مهد القاهرة الدينی ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الأزهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينیة حتى انتهاء شهر الصیام وتقدم العرائض بذلك ، وتهتف « يحيا الملك الصالح » ، « الأزهر فوق الأحزاب » ، « الملك فوق الجميع » ، « الأزهريون قداء للملك » ، « يحيى مسید البلاد » ،

« يحيى زعيم الشرق والدين » . وكان المراغي يخطب فيمن يقد من هؤلاء الرموز منها إلى حرصه إلا يتدخل الأزهر في السياسة (٢١) ، وهو لا يعني بذلك وجوب ابعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعني أضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسي بين الملك والوفد ، وأن ليس الأمر أمر نظام ديمقراطي أو انتقاطي ، ولكنه أمر نظام إسلامي أو لا إسلامي . وقد بلغت اهتمامات الأزهر حتى حد أن تجمع الآف منهم بميدان عابدين في ٢١ ديسمبر ، ورأوا مكرم عبيد بسيارته فاصطدموا بالهبات المعادية ، وأنهالوا على سيارته يحطمونها موجين إليه عبارات السباب . فلما أطل الملك عليهم من شرفة هتفوا « يسقط الوزير القبطي » . ووقف خطيب جامع عمرو في صلاة الجمعة اليسوعية أمام الملك يقول أن مصر كانت بلاد الكفر واللحاد حتى دخلها الإسلام ، مما يبيح خواطر الاقباط لو لا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكون ديانة كفر والحاد فقط (٢٢) .

و عملت السراحى أن تحيط ملك الملك بسمات الدين ، فجاء على ششيان الجمعيات الدينية ، ويندع له الاستقبال والوداع بالظهور والهتاف ، ويوجه النداءات إلى الشعب في المناسبات الدينية يحت الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدى من يحللون البيزنط أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف (٢٣) . وكل ذلك يستهدفربط الدين بعرش الملك وسلطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الإيمان من فطرة المصري ، والفاروق قوى الدين قوى الإيمان ، فلا غرو أن يكون الولاء له قريبا إلى الطبيعة القومية صادرًا عن أعرق السجایا الوطنية » (٢٤) .

وصاحب ذلك أن القى في أفواه المتظاهرين الهاف بحياة الملك « أمير المؤمنين » (٢٥) . وببدأ الحديث عن فكرة الخلافة الإسلامية ، وأعادة تأسيسها في مصر والمناداة لفاروق خليفة المسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحسبائهم المعارضين لقيام الخلافة الإسلامية في مصر (٢٦) . وقد أورغل الشيخ المراغي في نقد القبط في خطاب القاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار إلى « الشعال » الدين ركزن المسلمين إلى موذتهم وهم يدعون إلى غير هذه المودة ، بل لعلهم يدعون إلى بعض المسلمين وقتلهم وإلى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس أنه يشير بذلك إلى القبط ، مما كان له وقع شديد الأيام بين القبط ، ومما أثار بين العامة نوازع التحصب ، كالاتهام على أحد القساوسة في أحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القلل أثناء مرعطة القمص سرجيوس بغير التور اللائق (٢٧) . وقد كتبت صحيفه « المصري » « الوفديه » ، « أن الشيخ ليستغل في سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التحصب ، فلا يتأثر من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التي تطبع بالمرث والنسل إذا أندلع لهيبها في البلاد » (٢٨) . وكان لرد الفعل العنيف تحطبة المراغي أن تراجع في حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاء السلم والوفاق « يحب أن تعيش الطوائف

في مصر في وفاق وصفاء ، ثم ذكر « انى لا أتبيل لحزب لكنى أعمل فى السياسة الدينية وفي سياسة الاسلام ، أعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، أصرح بذلك ليكون مفهوما وليرعلم الناس أنه لا يوجد في الاسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شيء والسياسة شيء آخر » (٢٩) .

### الأحرار الدستوريون والسعديون :

لم تخدم الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم في ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الأحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضخما من الوزراء المزبدين والمستقلين لا يجمعهم الا العداء للوفد .. كان لابد من حل مجلس النواب الوفدي واجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضماع هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد في الانتخاب أمر عسيرة . وان استخدمت وسائل السلطة في التأثير في نتائجها ، الأمر الذي يستوجب حشيد كل ما يمكن من الوسائل لخوضها . وللأحرار الدستوريين سابقة استخدام لسلاح الدين في انتخابات ١٩٢٩ ، وإذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحا لهم في تلك الانتخابات ، فعساوا يؤتى النجاح الآن ما دامت حكومتهم هي من يجري الانتخابات ، وما دامت معركة الدين قد اتسعت أرضا وأطراها على ما سلف البيان ، وما دامت معااهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبي ضخم ، وما دام جسم الوفد قد أصبح بخروج أحمد ماهر والتقراشي وغيرهم من كونوا حزب السعديين ..

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد ان حكومة الأحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع أبناء الأمة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابي طائفه على حساب أخرى ، فقد أنت تلك الجملة مصhofبة باتهام الوفد بالنزعة القبطية ومنالاة القبط على حساب المسلمين ، وبقيت صحفة الأحرار « السياسة » تندى تلك الجملة بالأخبار التفصيلية (٣٠) . ولا يظهر أن كان للأحرار مرشح قبطي في هذه الانتخابات عدا شهدي بطرس بدائرة بردىس ببورجوا (٣١) . وعرفت الجملة الانتخابية في يناير وفبراير ١٩٣٨ منشورات توزع في بعض الدواوير تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك ، وأن ليس مضططفى التحاصل سنوي مطيبة له (٣٢) . وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدير ضد المسلمين « لضمانة قرد واحتنة (مكرم عبيد) هو أكبر أعداء تقضيكم وحربيكم ، ولأنه في سبيل أرضاء مطامعه واهوائه لا يتورع عن محاولة هنتم النهضة التي ثذبتموها بأرواحكم ، وأهداف المزية التي افتديتموها بدمائكم ، وتعظبن شعائر الاسلام الذي هو دينكم ودين ملکكم ودين الله أحكم الحاكمين ..... آينما المصريون عن علي ولم (مكرم عبيد) أن يحكمكم لأن آئمه مسلمة لا يحكمها قبطي » (٣٣) .

وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له يشبين الكوم إلى أن الحاج وزارة الوفد على تعين فخرى عبد النور عضوا بمجلس الشيوخ: كان يرجع إلى أسباب «لا أعرها وإنتم تعلمونها» (٣٤). وللحاظ أن هذه التهمة قد استخدمت أكثر ما استخدمت في الأقاليم، حيث يظن أنها هناك أبعد أثرا وأحسن نتائجة. وحيث يظن الأحرار أن لهم من مليكياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة. وأوغلت مجلة الكشكول في الإثارة متهدنه عما يجب أن يكون عليه الإبطاط من طاعة تامة. وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطعن القبط فيه بمشاركة ما، ولا يأملون في أكثر من أن يحكوا بالعدل أن هم أطاعوا، وأن مكرم عبيد لا يعمل لخير الوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطا على وحدة الأمة، وسخرت من ماتوره مكرم عبيد أنه مسلم وطننا وقبطي دينا، قائلة أن مصطفى النحاس مسلم دينا وقبطي وطننا. وكل ذلك أهواج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحفة مصر مرادا وقتها (٣٥).

كان السعديون أقل أيالاً من الأحرار في مساهمتهم في هذه الموجة. لقد انشقوا على الوفد وانضموا إلى التحالف المعادي. له تحت زعامة الملك، وخاصوا الانتخابات من هذا الموقف. وإنهم لم يشتراكوا في وزارة محمد محمود في البداية. كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثراً من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم أنفسهم في بنائه. وقد أنشق مع ماهر والقراشي وغالب، كل من نجيب أسكندر وعزيز مشرقي وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين يطرس. وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحي السعديين في الانتخابات. نجيب أسكندر في دائرة روض الفرج، وعزيز مشرقي في دائرة جسر شبرا، وسايا حبشي في دائرة مصر الجديدة، وسلامة ميخائيل في دائرة شبينوجه بالقلوبية، وكامل سيدهم في قلوصنا بالمنيا، وأمين يطرس في نزلة الميسام بجرجا (٣٦). وكان من مؤيدي السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبأ بضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والقراشي، إذ كانت الأحداث من قبلتمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات في أيدي الانجليز، وليس حال الوفد مع ماهر والقراشي كهذا الحال، وهو من صفة المتطرفين البعيدين عن الاعتدال. وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كحاله من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين (٣٧). كما كان القمص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنه القائمه (٣٨).

على أن السعديين تم ينفوا بعيداً جداً عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين. كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين أهم معاوله في تحطيم الوفد. ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبرلا أو عدم اعتراف. ولا يعني في نفي هذه الدلالة إلا الموقف الایجابي يعلن رفض استخدام هذا السلاح، وتبيين الذات بجلاء أمام الرأي العام في هذه المسألة. ومن جهة أخرى فإن خروج ماهر والقراشي ثم في سياق صراع سياسي بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية

آخرى ، وقيل فيه أن مكرم هو رأس الطرف المخاصم لهما . فكان صراع السعديين ضد مكرم - في ظروف الصراع العام الحادث - مما ينضاف رصيدا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته . ومن جهة أخيرة فقد سلفت الاشارة إلى كتابات عباس محمود العقاد في هذه المسألة ، وهو من هو في صلته الوثيقة بماهر والنفراشى .

على أنه لم يمكن التقادم شاهد عن موقف صريح من ماهر والنفراشى وغيرهما من اقطاب السعديين ، يتعلق باسهام مباشر منهم في الحملة ضد الوفد باسم الدين أو الحملة على القبط عامه . والملق أيضاً أن زعيمى السعديين على ما كانوا عليه من عداء لامور مكرم عبيده ، وهو عداء يرسّحهما لأن يكونا في المقدمة ، مع الفريق المخاصم للقبط في الصراع مع الوفد ، فقد كانوا أكثر ورعاً وتعففاً بحكم سابقة كفاحهما العظيم في بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفي ظل الوفد ، وبحكم أن حزبها الجديد نفسه ، رغم عدائـه الشديد مع الوفد ، قد بني من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة على ما سلف البيان . ويمكن القول بأنه لو لا ما تورط فيه القسـاد من لـدم مع مكرم عبيـد لم يتـرددـ فيهـ من استخدام سلاح الدين ، لـكان المسـبك الأسـاسـي للـسعـديـنـ هوـ البرـاءـةـ منـ هـذـاـ الـأـمـرـ . ولـماـ كانـ يـمـكـنـ أنـ يـوـجـهـ لـلـسـعـديـنـ إـلاـ إـنـهـ سـاـهـمـواـ سـيـاسـيـاـ فيـ حـلـفـ استـقـلـلـ سـلاـحـ الدـينـ وـسـكـنـتـواـ عنـ آنـ يـغـيـرـواـ مـسـكـلـ الـحـلـفـ ، أوـ بـالـأـقـلـ آنـ يـعـلـمـواـ صـراـحةـ عـدـمـ رـضـائـهـ عـمـاـ يـهدـدـ الـوـحـدةـ الـو~طنـيـةـ . وـقدـ ذـكـرـتـ صـحـيـفةـ النـذـيرـ آنـ حـكـمـةـ مـحـمـدـ مـحـمـودـ عـزـمـتـ فـيـ صـيفـ ١٩٣٨ـ ، آنـ تـعـطـلـ الـمـيـاهـ الـنـيـابـيـةـ وـتـقـفـ الـدـسـتـورـ وـتـقـيـدـ حـرـيـةـ الصـحـافـةـ لـمـعـ تـحـرـيـكـ الـوـفـدـيـنـ ضـدـهـ ، وـلـمـ يـوقـفـ هـذـاـ الـعـزـمـ الـاـ مـعـارـضـةـ أـحـمـدـ مـاهـرـ وـالـسـعـديـنـ الـذـيـنـ هـدـدـوـ بـالـعـودـةـ إـلـىـ الـوـفـدـ لـوـ تـحـقـقـ (٣٩ـ)ـ . وـأـنـ هـذـاـ القـولـ لـيـؤـكـدـ تـقـلـ وـزـنـ السـعـديـنـ فـيـ الـحـلـفـ الـمـلـكـيـ ، وـقـدـرـتـهـمـ وـتـنـهـاـ عـلـىـ تـعـدـيـلـ بـعـضـ خـطـطـهـ لـوـ كـلـفـواـ أـنـفـسـهـمـ مـؤـونـةـ الضـغـطـ حـماـيةـ لـلـجـامـعـةـ الـو~طنـيـةـ .

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات . لم تتفهم مقتابلة بطريرك الاقباط الانبا يوانس للملك في يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر في الأمة وعنصـرـ آخرـ ، وأنـهـ يـنـقـ فيـ ولاـهـ القـبـطـ لـهـ وـاخـلـاصـهـ لـعـرـشـهـ وـيـهـتـمـ بـسـيـادـةـ الـوـثـامـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ بـرـوحـ الـعـدـلـ وـالـمـساـواـةـ (٤٠ـ)ـ . فـلـماـ تـمـ الـاـنتـخـابـاتـ بـدـأـتـ تـلـكـ الـحـمـلـةـ تـنـحـسـرـ فـيـ مـارـسـ ١٩٣٨ـ يـخـطـابـ لـرـئـيـسـ الـوـزـرـاءـ ، أـنـكـ فـيـ سـيـاسـةـ التـفـرـقـةـ وـأـعـلـنـ تـحـبـيـنـهـ لـلـوـثـامـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ وـالـقـبـطـ ، وـصـرـحـ بـعـدـ لـقاءـ لـهـ بـالـبـطـرـيرـكـ «ـ لـيـسـ فـيـ الـبـلـادـ سـيـلـمـ وـلـاـ قـطـىـ ، وـالـجـمـيعـ فـيـ نـظـرـهـ سـوـاءـ وـالـكـلـ مـصـرـيـوـنـ لـاـ فـرـقـ بـيـنـهـمـ »ـ (٤١ـ)ـ . وـلـكـنـهـ لـمـ يـتـنـسـ أـنـ يـلـقـىـ عـلـىـ مـكـرمـ عـبـيـدـ تـبـعـةـ التـفـرـيقـ بـيـنـ الـمـسـلـمـ وـالـقـبـطـ مـاـ لـمـ تـكـنـ تـعـرـفـ الـأـمـةـ مـنـ قـبـلـ (٤٢ـ)ـ . فـرـدـ عـلـيـهـ مـكـرمـ مـذـكـرـاـ إـيـاهـ بـمـاـ كـانـ تـرـوـجـهـ حـكـومـتـهـ مـنـ أـكـاذـيبـ الـوـقـيـعـهـ وـاـشـاعـاتـهـ (٤٣ـ)ـ . وـأـعـلـنـ الشـيـخـ الـمـرـاغـيـ اـنـكـارـهـ لـاـ يـتـرـدـدـ مـنـ

أن الأزهر في عهده مشيخته « يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط المفرقة الفكرية الإسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكداً « أن الأزهر لا يريد بحال من الأحوال أن يعتدى المسلمين على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين . . . . والدين الإسلامي نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين » ٤٤ . وتراجع العقاد عن بعض صيغه في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلاً أن محاربته أيام محاربه له كسياسي ، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود ، ميدانه المخصوص السياسي بصرف النظر عن الدين ، وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطياً ، مستدلاً على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالى ولا مراد وهبى أو كامل ابراهيم أو صليب سامي مثلاً ٤٥ .

على أنه ينبغي التبيه إلى أنه إن كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس إلى أسباب سياسية سبقت الاشارة إلى بعضها . ومنها أبرامه المعادنة وأخطاؤه في الحكم وما أشيع عما ارتكبه من محسوبيات . فضلاً عن قوة التكتل المعادى له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لاتصاله . وفضلاً عن اعلن الوفد مقاطعته للمؤتمرات رسمياً مع سماحة لاعضائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفاتهم الشخصية لا المزبية . أن كان سقوط الوفد يرجع أساساً إلى هذه الأسباب ، فيتعين ملاحظة أن استخدام الدين في المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التي رشح فيها القبط ، إذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحاً غالبيهم من الوفدبيين ، ومنهم سبباً يس في طهطا جرجا . وعزيز زقلمه بالتخيلة أسيوط ، ولويس اخنوح فاتوس بياقولور أسيوط . وقدري بشداره جرجس بمدينة أسيوط ، ويوسف ابراهيم سليمان بمنقاباد أسيوط ، وسليم جورجي دوس ، والدكتور دنيال مكسيموس وأمين الكسان يمنفوط أسيوط ، ونصيف ابراهيم بالفشل المنيا ، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا ، ونبيب ناعوم يوسف بالفكرية المنيا . ونصر حنا عبد المسيح ببني سويف ٤٦ .

كما أنه ينبغي التبيه إلى أنه وإن كانت نفمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحرار الدستوريين ، وهدأت من جانب الموارث اللصيقة بالسرای ، فقد استمرت هذه الدوائر تمنع رأية الحكم الدينى الإسلامى ، كمشروع سياسى تستهدف النقاد الرأى العام حوله . ولم تثبت هذه النفمة البادئة أن علت تسبياً مع علو الخلاف بين السرای من جهة وبين حكومة الأحرار الدستوريين ، وذلك يفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكي الذى كان يستهدف المحلول محل محمد محمود في رئاسة وزارة ملكية صرف . وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الدليل تلجراف فى أبريل ١٩٣٨ مقالاً عن مشروع سياسى تتبناه مصر المستقلة ، وبيسو من مطالعته أنه « مشروع السرای » لصر المستقلة حسبما

يرسمه على ماضٍ . ومجمله أن يكون الملك على رأس الخلافة الإسلامية وزعيمها معترفاً به للأمم الإسلامية التي تقع حدودها على شاطئي البحر المتوسط ، وإن تجرى محاولة التصاهر بين البيت الملكي في مصر وأمراء وملوك العرب ، تقريراً للاعتراف له بالزعامة ، نضلاً عن انشاء جيش قوى (٤٧) . وحدث في يناير ١٩٣٩ أن أم الملك المسلمين في صلاة الجمعة ، أحياء لمارسات الخلفاء وتاكيدا لقيادته أمور الدين والدنيا ، وهلت الصحافة الملكية لهذه البداية باعتبار الملك أميراً للمؤمنين . ورأى الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الإسلامية ، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن إلى اصدار بيان رسمي يذكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين . (٤٨) .

### مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه المملكة الدينية بشقيها ، ادانة الوفد بتهمة القبطية ، ودعم حكم السرای بقوائم الاسلام . ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداء للوفد ، كان من المبادرین لهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التي أوصلت الوفد إلى الحكم . واتفق وقتها ان ارحل أحمد حسين ورفاقه بأقصىهم المخراء سيراً على الأقدام إلى أسوان في مظاهرة صاحبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به في طريقهم من مدن الصعيد . واستغل أحمد حسين هذه الاحداث ليبني البريه في عهد حكومة الوفد ، وظاهره في ذلك بعض نواب المزب الوطني والاحرار مثل عبد العزيز الصوفاني وعبد المجيد ابراهيم وهارون ابو سحن (٤٩) . وهاجموا الوفد هجوماً مصحوباً بالتأكيد على سلطات الملك ، وإن الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها أضعاف هذه السلطات . وتصاعد الاختتاك حتى قبض على أحمد حسين في يولية ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة » (٥٠) .

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعتقده أحمد حسين من مؤشرات يلقى فيها الخطب الصاحبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الصرخة » (٥١) . ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم ولئيم باشا (٥٢) . (كان اسمه ولئيم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الأول منه ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم احيى خصوم الوفد هذا الاسم اشارة الى مسيحيته ) ، واتهامه بتفضيل القبط في تولي المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرس غالى كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم افضلية ان يكون أول سفير مصرى لديها مسلماً . وتردد هذه الآثار في صحفة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبية بالتبير من التحصب ، ويرمى تهمة التحصب على مكرم عبيد (٥٣) ، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنم خريجي الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العاملة

افساحا للإقباط في هذه المهنة ، وإنشاء ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الإقباط بها مثل توفيق حبيب وسلامة موسى ووليم يوسف (٥٤) . وان الحكومة تعرف مسامعى من يرغب فى الاسلام من الإقباط (٥٥) . واللاحظ أنه بسؤال الأستاذ أحمد حسين فى مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد ( ومن ورائه الوفد ) متعمضا دينيا مميزا لابنه دينه فى ممارسته السياسية خلال تلك الفترة ، أجاب أنه « لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية . هنالك نقوس قبطية ولكنها ليست سياسة . مكرم حافظ القرآن يستعمله فى خطبه . كان شيخ عرب فى قنا . كان المسلمين يتعارضون فى قنا ( قبيلة الأشراف والعبيادات ) وكان مكرم حكم بينهم . فى ١٩٣٧ - ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية » (٥٦) . واللاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف ، كلما علت النبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الأزهر والتهليل لصلة الأزهر بالملك (٥٧) . ومع محاولة عزل الأزهريين خاصة عن الوفد ومحاكمة من ينتهي منهم اليه (٥٨) . ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الأزهر وتتدخل عليه بالاعتداءات المالة فى الميزانية (٥٩) ، ومع محاولة جذب الأزهريين الى مصر الفتاة و « ان الأزهريين جميعا فى صفو هذا الحزب الفتى » (٦٠) .

وقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد فى خلافهما حول حفل التتويج الدينية ، باعتبار أنه المظهر المناسب للتتويج من يتبعوا ملك أعظم دولة اسلامية ، ويدخل فى صميم تقاليد مصر الاسلامية (٦١) . فلما حسم الامر برفض حكومة الوفد قيام الحفل ، كتب فتحى رضوان يتم « ولهم باشا » بأنه وراء هذا الموقف ، وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل الدينى ويتجىز « فلا راقص يقام بمناسبة التتويج (٦٢) .

وقد خطب أحمد حسين فى ١٤ يناير ١٩٣٨ « ليس معنى التسامح الدينى أيها السادة أن تتحكم الأقلية فى الأكثريه ، أو أن تدوس الأغلبية على دينها أرضاء للأقلية ..... ليس معنى التسامح أن يحول النحاس ضد اراده الملك فى أن يصل الجمدة فى الأزهر ..... القبطى شريك المسلم فيجب أن يشعر بالامان وأحزاننا ووليم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة ..... فإذا أراد الإقباط أن يتعمموا ولوليم عبيد باعتباره ابن طائفتهم ..... فليتحملوا مسئولية موقفهم ..... جلاله الملك قد اقال النحاس ووليم ، ومصر تشن من تحكم هذين الشخصين ، فيجب أن يشاطرنا الإقباط هذه الشعور ويجب أن يقروا الى جوارنا ، لانه يؤذينا ان نرى ٩٠ فى المائة من مؤيدي النحاس أقباط ، يؤذينا أن يتحول الوفد الى عصبة قبطية تصبوا الى حكم النحاس رغم ما فيه من فساد وغوضى بالنسبة للأغلبية ..... آنی وافق ان العقل والحكمة سيفتحيان فى النهاية ، وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحدة اقباط ومسلمين ..... ان الخير كل الخير هو ان يتخلى أخواننا الإقباط عن تعصبهم لوليم مكرم ويندمجا مع كتلة الأمة العامة

للإصلاح . اقسم بالله انى مخلص للاقياط اخلاصى للمسلمين . » : تم عرج الى ما كان . يشيع من محاباة حكومه الوفد للaciاط فى التوظيف « ذهبت الى وزارة الصحه فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائيه فإذا بثلاثة وتلاتين في المائة من الموظفين في هذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين في المائة اقباط . وسمعت بعض المسلمين فى وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم ورفع كلمة محمد واحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا أعمالهم ويحافظوا على ارزاقهم ..... احسست ان الثورةقادمة ضد اخواننا الاقياط اذا ظلت اذمر تسير على هذا المنوال » (٦٣) . وقد بلغ اللدد والاتارة غير المستندين ، لأساس قوى من الواقع ، حد أن واحدا من اعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخرى اسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض اوفات كان فيها موضع لهم لا تعد ، عالى منها المسألة الطائفية والتفرقة بين عنصري الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها ، بل لعل أكثرت من الحديث فيها حتى المل » (٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصر على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعى الاقياط ان ينفضوا أيديهم من ساعدة الوفد تاديا لها على سوء سياستها ، ويدعوهم ليلقوا بأنفسهم بين ذرائ مصر الفتاة المتوجه لهم المرحبة بهم (٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثاني من الحملة الدينية ، وهو اسناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التي اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيشين مما الدين والملكية (النظام الملكي ) ..... لم او عصوراً ممتلئه بالرخاء مفعمة بالسعادة والنهاء الا تلك العصور التي أمن فيها الناس باللهם واتدوا حول مليكهم وفدوه بكل ما لديهم من غال وفنيس » (٦٦) .

وصرح احمد حسين فى يومية ١٩٣٨ بان الخلافة الاسلامية هي ظل الله على الأرض يستضى « بنورها المسلمين وهي معلم آمالهم ، وهي أبوة لاسرة كبيرة والمسلمون « بدون خليفة كقطع الفتم » ، ثم ذكر ان مصر أجدت بلاد الاسلام بخلافة ، وهي من كرزاها وموثتها منذ سقطت فى بغداد « لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مسلم سنى لديهم علم وحضاره ويمكن ان يستذمروا استقلالهم وان يؤمنوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو اصلح الملوك للخلافة (٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها فى ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معايدة ١٩٣٦ . واجلاء الانجليز فى خمس سنوات ، وضفت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفعت شعار « يعيش فاروق الاول امير اطور مصر وامير المؤمنين » (٦٨) . وكان احمد حسين يؤكده

ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان صيغة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق أميرا للمؤمنين ، وان الوفديين يعترضون على ذلك لأن « الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق مت指控 من الأقباط ، وهو لا تؤذيم كل صيغة دينية في مصر ، فلا عجب أن يتحجوا على الخلافة أو التفكير فيها ٠٠٠ » (٦٩) .

وcame بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والأقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءه وينذر بالخطر (٧٠) .

على أنه بعد فوز السراج وخلفتها على الوفد في الانتخابات ، بدت شرارة التصدع في الخلف الملكي . ظهرت في دساتيس على ماهر ضد حكومة محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخل مؤسسة السراج بين ماهر رئيس الديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الأخيرة في خطاب شهير وجهه الملك إلى الشعب بمناسبة العام النجوى الجديد في فبراير ١٩٣٩ ، وأشار فيه إلى أنه مثل والده « لا يستطيع أن يؤثر فيه أحد » بما فهم منه أنه سمح للثقة الملكية عن على ماهر ، وما نفهم منه أنه جاء بایعاز من كامل البنداري .

وتربى على هذا التشدق إن بدأ رصيد الوفد يتذمم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبه الجامعية في أكتوبر ١٩٣٨ .

في هذا الظرف اهتزت الخيوط في أيدي مصر الفتاة ، إذ لاحظ تصدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه . وظهر ذلك في خطاب لاحمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العام الماضي حريا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعا لهاجمة الوفد في هذه الأيام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التصب الدينى التي نادت بسقوط الأقباط وأدت وقتها إلى الاعتداء على أحدتهم ، ووعده أن يكون مصر الفتاة حريا على هذا التصب . وعبر عن غيظه الشديد من قبرة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية الجامعية ونقاقة القبط به ، ونقد الأقباط قائلا « يظن الأقباط خطأ أن كل الأحزاب في مصر قد صارت تعاديهم ، وأنه لا ملجأ لطائفتهم إلا في ظل الوفد ٠٠٠٠ على أني أريد أن أقول للأقباط كلمة صريحة ٠٠٠ أنتم مخطئون كل الخطأ في أن تظبو أن الوفد يستطيع حمايتكم » ، وذكر أن الوفد ليس له برنامج سياسي وإن مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا (٧١) .

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتاة توجيهه النقد لعل ماهر وأعلن خلاقه معه ، وان على ماهر يعمل بایحاء من تقارير الشرطة ولا يريد أصدقاء بيل صنائع (٧٢) .

ويعد ان حاجم النظيم الديمقراطي الذى يؤيده الوفد (٧٦) ، فاز الى  
النبوة الى انتخابات عامه جديدة لمجلس النواب وبعث الى النحاس خطابا  
يطلب فيه ضم الصنوف (٧٤) .

وعلى موقفه بقوله « عندما ندعوا الى اجزاء انتخابات نتوحد صنوف  
الامة في خلل الدستور ، ويقانون - الانتخابات الحاضر ، فليس ذلك نسليما  
منا بأنهما لا يحتاجان الى تعديل او تحويل ٠٠٠٠ في وسط هذا الصلام  
والترافق والياس ، كان الفضل قد شرع بهم عن الحبارة في مصر بل وفي  
العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول ٠ ولكن واسفاه بحسبك  
أن تنظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا تجد إلا لفطا يدور حول  
ذوبعه يقال أنها ستفرق بين رجالين من كبر رجال القصر ٠٠٠٠ وبعد ان كان  
رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطمئن الجمهور الى سير  
الأمور والاصل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل  
يأسهم وقنوطهم ٠٠٠٠ (٧٥) .

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الجاد منه  
إلى الديموقراطية التي لن تقيده الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من  
تعارض بين الدستور والإسلام (٧٦) . ولكن في هذا الغمار ما ليث ان انعطاف  
انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الحسارات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت  
الإشارة ٠

### ★ ★ \*

#### الاخوان المسلمين :

كان من الطبيعي ان تدل جماعة الاخوان المسلمين بدلوها في هذا  
الصراع ، والحركة تجري على أرضها ٠ ولا تختلف عن غيرها من قوى الطرف  
الملكي الا في ان موقفها كان أكثر تصيلا وانسجاما ٠ وهو على عهدها موقف  
ذو شعبية ثلاثة ، الجامعة الدينية ، وانكار المزبنة ، فضلا عن الدعوة لتطبيق  
الشريعة الاسلامية ٠

وإذا كان من الحق القول بأن موقف الاخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري  
وسياسي ثابت ، لا عن محض الملامبات السياسية الجارية والمعارك الآنية ، كما  
هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فان هذا الموقف بشعبية الثلاث  
كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة ٠

لقد ارتقعت مطالبات الاخوان بالشرعية الاسلامي اثناء مفاوضات النساء  
الاستیازات في ١٩٣٧ ، مما اعتبرته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات واعتبره  
النحاس مؤامرة لتعويتها (٧٧) .

وقد شددت الاخوان التكير على الوفد وعلى مكرم عبيد وتطاول « التعالی » على المسلمين ، وان خطة الوفد محاربة المسلمين وصلم الاخوان مادام المسيطر عليه « هو ولهم مكرم المصرى الانجليزى والمسلم المسيحى وحبيب المسلمين اللذوووو ( الذى ) لا يطيق أن تحكم البلاد بشريعة محمد صلی الله عليه وسلم واستدللت على « تامر » الوفد على الاسلام بما استهدفته حكومته من القاء المحاكم الحسبية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في المدارس الاميرية ، « ثم جات مسألة الحفل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول - حفظه الله وابقاه ذخرا للإسلام والمسلمين - فما نعم في اقامتها وهدد بالاستقالة ومنع الصلاة في الأزهر واستعدى الانجليز لوقف بقوتهم الدروس الدينية التي بدأ في ثناها فضيلة الشيخ الأكبر » (٧٨) .

وأيدت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود في نهايات ١٩٣٨ في وقف الدستور و تعطيل الحياة النيابية و تقييد حرية الصحفة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة و رجال السראי ، « لو صر ما قيل عن وقف الدستور و حل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمين من زعن غير قصير ، ولقد سبق لهم مؤتمر اتهم وذكر اتهم التي رفعوها الى الملك والوزراء ... أما عن الدستور فقد قال بعضهم انه ثوب فضفاض ولكننا نقول انه ثوب أحجبي .. » (٧٩) .

ولما دعا النحاس في صيف ١٩٣٨ إلى مساعدته مجاهدى فلسطين إلى عقد مؤتمر لممثل الشعوب الشرقية المظلومة ، وجه إليه مرشد الاخوان خطابا يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لاته عندما نادى بالكلمة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، قفهم الوفدوون « هذه الوحدة فيما خاطنا وظنوا أنها لا تتحقق الا بأن يتبعها في إيجابتهم الدينية ... حتى لا يكون في هذا أيام لغير المسلمين من المواطنين ... ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالبيا بحق اسلامي في ناحية من النواحي أيها كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتنافى مع الوحدة الوطنية ... وأؤكد لكم أن هذا الموقف أضر بال المسلمين وغير المسلمين ... » ، وان ضرره يغير المسلمين انه « آثار ضديهم تأثيره التفوسى ، وكاد يؤدى إلى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو إلى الانقسام والفرقة » . ودعا المرشد العام الوفد إلى قبضتي برنامج اصلاحى اسلامى يتمثل فى اصلاح التشريع على أساس الشريعة الإسلامية واصلاح التعليم وتجوجه فى ظلال القرآن ، وتجنيد القادرین من الأمة ومحاربة الموبقات وتنظيم الزكاة جبائية

ومصرفاً ومقاومه روح التقليد الأوروبي ، « والعناية بالسياسة الخارجية التي تربط مصر بغيرها من الأمم الإسلامية والعربيّة تمهدًا لعودة الخلافة وتوكيدها للوحدة التي فرضها الإسلام » (٨٠) .

ووجه صانع عشماوي خطاباً مفتوحاً إلى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاؤنه مع الوفد « لقد لمسنا منكم في مواقف عديدة ميلاً إلى تفادي التصادم مع الوفد لا ندرى سره ، القوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صع هذا الفرض فإن الله أحق أن تخشاه » (٨١) .

روجت المساعاة خطاباً إلى الملك في ربيع الأول ١٣٥٧ هـ ، طالبته فيه بالعمل على دمج الأحزاب السياسية في هيئه واحدة ذات برنامج اصلاحي يرتكز على قواعد الإسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثله إلىشيخ الأزهر وولي العهد الأمير محمد علي والأمير عمر طوسون ورئيس مجلس الشيوخ والنواب والوزراء (٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد العزازي عن موقف الأخوان المناهض للأحزاب وللجمعية الوطنية «ليس انقسام البشرية إلى أجناس وعناصر متطرفة هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء ...». صارت الاستجابة لدعوة النعمة الوطنية ارتداداً عن الإسلام محذور العاقبة ... نريد أن نستخلص من هذا أن تقسيم المسلمين على أساس الوطن وغرس مبدأ التحصب الوطني في نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الأساس واعتبار بقية المسلمين أئمأة أخرى وأجناس أخرى ... ضرب من الكفر لا صلة له بالإسلام قط ... إن وطن المسلم هو عقيدته ، وإن حكومة المسلم هي شريعته وإن الديار ومن عليها قد للإسلام ...» (٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والجزئية والدستور ، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السראי وعلى رأسهم على ماهر . كتب صالح عشماوي يهاجم النحاس ويقول « إن جلاله الملك هو راعي الأمة ووليها وهو المستول أمام الله وأمام التاريخ بما يقدمه لها من خير وما ي慈悲ها في حكمه من خير ، فحق جلالته بل حتم عليه أن يتعاون مع وزرائه لرشدتهم إلى الطريق المستقيم أداء للامانة التي تلقاها الله تبارك وتعالى على كافله ...» (٨٤) .

وواجهت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ على ماهر رئيس الديوان الملكي يقف ضدها ، ورمتها الأخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من : أنها لا ترعى الصبية الإسلامية وتتذكر لأعمال المسلمين ، وأدى هذا الهجوم إلى اقتحام الحكومة دار الأخوان ومصادرة بعض الكتب المعدة للتوزيع (٨٥) .

وفي الوقت ذاته دعت الأخوان إلى ثولى على ماهر رئيسة الوزارة « لا ينكر أحد الله ( رفعة على ماهر باشا ) الرجل الوحيدة التي تنتظره البلاد لتولى قيادة

سفينتها ، ولا ينكر أحد شدة ذكائه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بأكبر قسط من ثقة صاحب البلالة مولانا الملك ٠٠٠ (٨٦) .

فلما تولى على ماهر الوزارة أيدته الاخوان وتحدى عن المسارك الاسلامي لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامي في مصر ، وتزعم العاشر، البغا، وجمع الزكاة وتحديد سن ارتياح انشئ للملاعي ودور السينما ..... الخ (٨٧) .

كما هلت للملك عندما أم المصلين في صلاة الجمعة بحضور بعض من امراء العرب « تلى أمير المؤمنين أم الكتاب بصوت واضح ونغمات شجية ٠٠٠ ان صاحب البلالة يعني من هذه الامامة مبادلة جلالته بالخلافة التي يرى العالم الاسلامي كله انها تراث مجید فقده الاسلام ،منذ قضت عليها الحركة الكمالية في تركيا ، وهي اقتدائهم به اعتراف صريح بالبيعة وهم مفروضون من حكوماتهم للفصل في مهام الأمور ٠٠٠ (٨٨) .

\* \* \*

#### ردود الوقف :

رد الوفد هذه الهجمة كمعادته ووفقاً لسابق مسلكه بما لا حاجة منه لإعادة التقدير . وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كعادته في هذه المسألة بالذات مصادماً جسوراً . وقف وقفه صلب لا يلين في رفض خطة التتويج الدينية . ولم يشر في هذا الأمر حانياً نظرياً يتعلق بصلة الدين بالدولة ، ولكنَّه اتخذ مسلكاً عملياً ينحصر في تفويض الصفة الدينية عن عرش الملك . ورد على دعاوى محاسبة وزارته للقطب في تعيبنات الموظفين وترقياتهم ، رد بيلاغات التكذيب والتتصحيح للأخبار المثارة . ثم لم تكن صحفة تهدأ عن مواجهة الهجوم بالهجوم ( خاصة صحيفتنا المصرى والبهاد ) تنهى « ولاة الأمور » و « السلطات العليا » بمحاربة احدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط . وهاجمت حديث « العالب » بحسباته مناورة وخيبة استغل فيها الشيخ المراغي سلاح الدين وسلطان المنصب (٨٩) .

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الازهر صبغ التشريعات بالصبغة الاسلامية ، اعتبرها مؤامرة تحاك في وقت جريان المفاوضات لغاء الامتيازات الأجنبية ، بقصد عرقله هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب ودولهم ضاحية الامتيازات فتعدل عن الثانية واستمر سعي وزارة الوفد للإصلاح التشريعي ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعي في القضاء الاهلي وحل الاوقاف الاهلية والبقاء المحاكم المسيحية وغير ذلك .

وكانت بيان الاصلاح التشريعي تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف النظر عن انتهاهم الدينية ، فكان كامل صدقى ( قبطي ) رئيساً للجنة تعديل

القوانين المدنية والتجارية ، بوصفة من كبار رجال القانون ونقيبا للمحامين ووكيل مجلس النواب الوفدى . وقد أعاد الوفد ترشيحه نقيبا للمحامين فى يناير ١٩٣٨ ففاز على محمد على علوية مرشح الاحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٣ (٩٠) .

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا في ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التتحقق فيما يعتبره تقدما وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم أحد دليلا واحدا على ان كان له اي شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، او ان كان له ادنى صلة بالسفير البريطاني لمنع دروس المراوغة الدينية . وصرح لصحيفة المصري في ٩ مارس بان الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مثيروها الى ما يمس الوجود القومي المصري نفسه ، وانها « نكبة مصرية ان يرجع المصريون في نضالهم السياسي الى الالف والباء من كتاب قوميهم ... » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين .

وذكر ان عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تعهد حكومتها بحماية الأقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولكن الوفد المصري رفض التعهد « وقلنا ان مصر منذ نهضتها قد تقضت عن نفسها كل تقرير بين مصرى ومصرى ، وانا اذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الأقليات فى مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصري وأخيه ، ومهدنا للمصري ان يشكوا أخيه المصري أمام الأجنبي ، وأنه لا هنول على المصري ان لا يكسب استقلاله وحريته من ان يضيع وحدته وقوميته » .

وذكر مكرم في حديث آخر: ان الأمة كانت متحدة لا تعرف أكثرية ولا أقلية ، حتى أنت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة في الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان نصيحة النحاس في بداية الخلاف مع النقاشى الا يخرجه من الوزارة حتى لا ينسى ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يشتغل على مكرم الصدور عن دوافع قبطية .. أسمى هذا التعليق محض سقطة « من السخرية بالقول أن يقال للمجني عليه أنك أنت السبب في الاعتداء ، لأنك خشيت من وقوع هذا الاعتداء » (٩١) .

لم يكن الوفد في مسلكه هذا بدافع عن القبط . إنما كان يعبر عن موقف انصار الجامعة الوطنية ، وانصار البناء القومى للجامعة السياسية ، قبطا كانوا أو مسلمين . حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بصلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجماعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الرأى . وغالب البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمد ذكي أبو شادى في عدد أكتوبر من المجلة الجديدة ، أنه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصراني دينا مسلم وطنا ازهري ثشا ، فقد جرى لسانه بذلك من

موقف المجاملة والتلطف ، لأن المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ، وهم يتشبّثون أن كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية . وذكر أنه لا منافاة بين الوطنية والدين ، مادام أن كل وطني يهمه احترام العقائد لا ارغام الناس على عقيدة بعيتها ، « فلسنا اذا من انصار المجانة والتحرد ، وفي الوقت نفسه لسنا من انصار الارغام ، وكل ما يعنيانا ان تكون الحرية المذهبية مصونة في الدولة ، وان لا يتعدى الدين شعارات للاضططاب الفكري وللعصبيات الطائفية ، وان يكون للدولة هيكل مدنى سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها ..... فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين » . ثم قال « لقد أحجم الأقباط عن المجاهدة بهذا الحق المضوم حتى لا يقال انه البادرون بالتفرق ، ولا أقصد من ذلك ان اثير مسألة قديمة ولكنني أريد أن أشير الى ضرورة رفع الغبن المنصب على روسيا الأقباط الذين هم أحد عناصر الأمة ، كى تعم المساواة التي هي شرط من أول شروط الاستقلال والمصرية ..... » .

ثم وصف ما في الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال « نحن نعيش في حياة عجيبة من التناقضات ، فلا حياة في مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها مستقلة عن الأخرى ، وإنما توجد أبناء من التدخل الضار بينها . اذ يقال ان الاسلام دين الدولة تجد القوانين محبة ، ولا نعرف ان الزانى يرجم أو السارق تقطع به ، وتتجدد الاحكام المدنية بعيدة في جملتها عن الشريعة الاسلامية ، ولو تدبرنا ان كرامة الدین نفسه تأبى هذا الوضع . ومن غير للشعب ما دام يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدنى كاملا لا ذلة فيه ..... ويجب او تعنى بالتربيـة المثلـقة لذاتـها ، وان يكون القانون الأدبـي مـيـجـلا مـقـدـسا لا تـابـعا للـتـعـالـيم الدينـية ، يـجـب ان نـعـلم اـبـنـاءـنـا مـحـبـةـ الـحـبـرـ والـفـضـيـلـةـ لـذـاتـهـماـ ، ويـجـب ان نـعـرـفـهـمـ معـنـىـ الاـخـوـةـ الـبـطـنـيـةـ ، ويـجـب ان نـطـعـلـمـ تـدـريـجيـاـ عـلـىـ الـحـقـائـقـ الـكـوـنـيـةـ ..... » .

ومن هنا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن رداً قبطياً في الأساس . بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوامة على رعاية البناء الوطني للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطي لأجهزة الحكم وسلطاته . كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد رداً سياسياً اجتماعياً خلائقاً بمسألة هي في محل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقطبه ومسلمه ضد النزعة الطائفية التي كان من شأنها ان تتوله وتتموّل كرد فعل لهذه الهجمة . وينذر الأستاذ ابراهيم فرج في لقاء شخصي ، ان الوفد كان يرفض بتاتاً فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصياً ضد هذه الفكرة دائماً . وعلق على نشاط سلامة موسى في هذه الفترة وكتاباته بصحيفة مصر القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها

باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحرّكه ليظهر بوصفه مدافعا عن « الصالح القبطي » مما كان ابراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ (٩٢) .

★ ★ ★

### الطائفية والواطنية :

ويذكر النظر فيما كانت تنشرة صحفة مصر في تلك الفترة . مع ملاحظة أن « مصر » في غير فترات سيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل منبرا طائفيا قبطيا . ومن الطبيعي أن يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد الغلو ، أو بالأقل أن تصوغ الأحداث في استقلال وتبيّن عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحى بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للأحداث السياسية .

وقد لوحظ أن كان هنا الجنيح يبلغ شأوه في فترات الحكم الاستبدادي عندما تضرب القوى الدينية ، أو عندما يتضاعد التيار الاسلامي السياسي بقيادة السراج أو بتحرّك الإخوان المسلمين ، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بانعاش الروح الطائفية ، استناداً لها لعزمات الاقباط وجلباً للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الأشارة .

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب - الدستوري لاسعاعيل صدقى في ١٩٣١ . إذ ضمت الحكومة المتحف القبطي لشرافتها ، فاعتبر ذلك نوع من العذوان على محتويات لها صفة دينية مثل الاناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وأن الاقباط أن سلموا بأشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يسلّمون « يخرج أي شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة » (٩٣) .

ودعى إلى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية في أكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الأحد في ديسمبر من العام ذاته ، وذكرت « مصر » تمهيدا للدعوة « منذ شعر الشعب القبطي الكريم بنهاية الشعوب الأخرى التي تعيش معه في بلادنا المصرية ..... ، وصاحبتها الدعوة إلى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتصريح لها والكتابة فيها » (٩٤) .

وكان ذلك ما يقع الصحفة في مأزق فكري ، إذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التي تعنى انتفاء الطائفية الدينية كميزة لامة جماعة في المجتمع ، ثم تعالج الأحداث بوصفها شيئاً قبطية وليس شئوناً وطنية عامة . ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تتبّه دود فعل الصحفة في نطاق دلالتها على

ما يعتليج في نفوس كثير من الأقباط في ظروف الصراع السياسي الذي أعقب  
معاهدة ١٩٣٦ .

في مرحلة إبرام معاهدة ١٩٣٦ والغاء الامتيازات وأصلاح النظام  
التشريعي بمصر من بعد ، بدأت مطالبات « مصر » بوجوب أن يراعى في  
التشريعات المقبلة المساواة الكاملة والعدالة التامة . وظهرت بها لهجة حذر  
وتخوف حرصاً على مراعاة مبدأ المطابقة المصرية ، كمبدأً وحيد تحدد على  
أساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين .

لم يكن فيسائر القوانين المصرية ، ما يميز أهل دين على غيرهم ، ولكن  
مسألة التمييز كانت تثور كما سنت الاشارة في فصول سابقة ، في بعض  
مارسات جهاز الادارة . ولم يذكر الغاء الامتيازات في ذاته أساس التخوف ،  
 فهو نظام لا يحسي الا الاجانب وبعاني منه المواطنون جميعاً مسلمين واقباط .  
ولكن جاء التخوف من أن يتمتد نفوذ المحاكم الشرعية في الاصلاح القضائي  
والتشريعي إلى غير المسلمين ، ومن أن تنضج دعوة الجامعة الاسلامية التي  
يزكيها الاخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطن الكرامة بالنسبة لغير  
المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد المرسن على التزام المساواة الكاملة  
والعدالة المطلقة .

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاصيل  
بين المواطنين، في الوظائف والمناصب ومنع التقليد الضارة والمحسوبيات  
وتحقيق الاخاء والحرية والعدل (٩٥) . وتساءلت الصحيفة في قلق عن المراد  
بتلك الحملة التي تقوم بها « فتاة » تخاسم الاصلاح والحرية والضارة المصرية ،  
وتابعت أن تخرج من تقاليد الماضي أو أن يوجد شئ بالبلاد غير ديني ، حتى  
القوانين والمعاملات وحتى الأعياد والمظاهر القومية ، وتابعت على المذاهب الأخرى  
أى مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الفسif ، وذكرت أن هذه  
الفتاة بدأت تحمل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصلاحات ومن حقوق  
المساواة (٩٦) .

فلما اشتهدت الهجمة على الوقف وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبد القبطية  
في صيف ١٩٣٧ ، علا صباح « مصر » . كان مقدراً تماماً أن تلك الهجمة  
مقصود بها الوفد كحزب ديمقراطي ، أكثر مما يقصد بها القبط كجماعة  
دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لحركة دائرة للإطاحة بالوقف وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان  
حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة أخرى  
فمني كان السلاح محض وسيلة ، سلاح الطبيب يغمد فور انتهاء الجراحة ؟  
ان المسكون بالسلاح هنا ليسوا أطماء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكلهم

يقصدون أنتياب كائن حى ، ولن يبقى بعد المقتول الا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهم الداعل وحامله . والملك لا يبغى التخلص من خصم سياسى فقط ، ولكنه يستعيد أيام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطانا طليقا ينماط بمن يتحلل لنفسه أنه ظل الله فى الأرض . على أنه مع هذا التخوف المعمول ، جنحت صحيفه « مصر » جنوا طائفيا واضحا ، حاولت به أظهار القبط كجماعة متدينة .

كتب سلامه موسى أن المتصفين « يستعملون هذا التحصب وسيلة لاستقطاب الوفد بایهام الجماهير أن الأقباط يسيطرؤن عليه ، وأن تعصيمهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط . وأن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيسيطرؤن إلى أن يجعلوه غاية يعجزون عن لرجوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكر أن التحرير يصن على الأقباط سلاح لمناهأة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الافعال التي تفرق بين عنصري الأمة . ودانع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبائه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبائه مؤسسة قومية تصنون البناء الوطنى (٩٧) .

فلما جرت مظاهرات المراغي والاخوان ضد مكرم عبيد ، بدلت على صغرها حزء من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال أقويه من وراء ستار » ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم في ثورته « لا تكون مقالين اذا قلنا أن كسب قضبة البلاد بعود الفضل الأكبر فيه الى جهود الأقباط وتضحياتهم وأخلاصهم وتفانيهم في هذا السبيل ، فمن العقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الأقباط وقضيب زعمائهم ما قدر رأينا من الهدافات العدائية » (٩٨) ، وليس الأقباط عنصرا أجنبيا أو نزلاء في مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساهمو بالتصنيف الأولي في الميدان ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقلية يحييها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم في البرلمان ، ورفضوا في ١٩٣٧ أي تعهد يقدم لعصبة الأمم لحمايتهم ، وتقرقوا في الأحزاب السياسية جميعا ، ومنهم من يوجد في حزب الاحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر (٩٩) .

وإذا كان معارضو الوفد يسلكون هذا المسلك الخاطئ ، والخطر ، ويستبيرون لأنفسهم الوصول إلى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الأسرة الواحدة ، فإن واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم أن يزودوا عن المزية والنظم الديمقرطية وأن يكافحوا الموجات الرجعية وأن ينادوا بالسلام والأخاء البشري (٩٩) .

(\*) صور سلامه موسى الأقباط في عبارته هذه ، وفي غيرها أحيانا ، على أنهم جماعة متدينة . وذلك على تناقض مع ما يوجهه التصور الوطنى من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جامعة جماعة من المصريين . وبذلك كان سلامه موسى طائفيا واضحا في هذه الفترة .

**ختى البطريرك يؤانس** – فيما يسلو – من ان يستعطب الاقباط فى الصراع السياسى الحسادث ، وان يتوحدوا بجماعه دينيه بالوعد بجمعهم سياسياً ، بحيث تقتربن المعاداة لنوغه بالمسادة للقبط ، فان حصوم ابوه يرمونه بتهمه النبطية ، فتحتى ان يحاصم القبط بهمه الوهديه ، وبعث اي الملوك خطاباً نشرته الصحف فى أول ديسمبر ١٩٦٧ ، دعا له فيه بمغفور اصصحه والهناه ، وغير عن أسفه لما يشيعه قاله السوء مما يمس ولاه الاقباط للملك . وذكر أن أخلاقهم له أكيد ، وحبهم لعائلته من أيام محمد على محسن ، وانه حذر أن تسرب إلى المسامع الملكية شائعات المفترضين . يعلن باسمه وباسم الاقباط أخلاقهم المتناهى للعرش وأعتبراهم الدائم بجميل افضاله . فيبلغه رد تبرير أمانته السرائى يعلن غبطة الملك بالتفاف الامة حول عرشه ، وانه لجأ على سنه أسلافه بن العدل والخير . ويوصى بنشر الطابين على الملا (١٠٠) .

ورغم تلك التوابيا الحميدة التي حدت بالبطريرك إلى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رسالته ، لأنها تصدر عن اعتبار الاقباط جماعة متيبة عن الشعب المصرى ، وتعبر عن نفسها سياسياً بهذا الوصف الدينى . فإذا كان الاقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم أقلية وأصرروا على أنهم محض مصريين ، فما أحراهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السوى ، فلا يتخد البطريرك مسلكاً يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة . ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو نقابية أو مهنية ، ولكن لا ينبغي أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبغي الدعوة إليه من وحدة . ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الدا: البطريركية وبين السياسة (١٠١) .

وكتب الدكتور نجيب أسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر ، وأن الرمز الذى للنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال خيالنا »، النصوت فيه الفوارق الدينية ، وأن هدف دعوة التفريق والرجعية « أظهار الاقباط كطائفه منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظاهر خاص في ولائها للملك ». وإذا جاز لل المهنيين مثلًا ورجال الأكليروس أن يفعلوا فأنتا « لانفهم أن يختص بذلك عنصر من العنصرين المكونين للأمة المصرية منفرداً عن الآخر » (١٠٢) .

ويلاحظ في تقدير موقف السرائى ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا الا بعد ما يزيد على أسبوعين . ممثل هذا التراخي معنى كانت تعبر به السرائى عن مدى عقبيها وأذوراها ، سواء بالنسبة لمسئولي الدولة أو طالبي المقابلة الملكية أو رافعى الرسائل إليها . ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها (١٠٣) .

وقد سلفت الاشارة إلى مقابلة البطريرك للملك في يناير ١٩٣٨ ، وبحكم الأستاذ ابراهيم فرج أنها تمت استدعاء من الملك للمجلس الملى ولرئيسة

المطربيرك . وكان ابراهيم فرج عضوا بالجنسن خضر المقابلة ، وحرص قبلها على تنبيه المطربيرك الى أن الملك لا شك ي يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للطربيرك في الاجتماع « إن فيكم أناسا سبعين » ولم يظهر ساعتها أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامه . فقصد بعدها ابراهيم فرج أحد رجال السرای يستوضحه الجنى ، ففيلي له أن الملك « لم يكن يقصد المجلس الملي » (١٠٤) ، بمعنى أنه قصد البسط عامه .

بعد اقالة وزارة ابوقد وحلول الاحرار محلها ، كتب سلامه موسى عن « الشعب القبطي بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة » ، قال أن ليس للقطط مصلحة تختلف عن مصالح الأمة المصرية جماع ، وإذا كان معارضو الوفد اثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفديين ، فإن تل المطلوب الان أن نقف هذه المرة كه ولا تحول إلى غاية منصودة بذاتها ، وإن الاستمرار في اثارة هذه التغيرة قد تحول به الحكومة المدنية إلى حكومة دينية ، مما تصير الحكومة ذاتها أول الاسفين عليه (١٠٥) .

فلما استعرت تلك الحملة خذل المعركة الانتخابية . توند عنها أثر اسيف ، لم يعد الامر ما يمكن حصره في نطاق مسلك وزارة ما او مسلك قبطي ذي نفوذ في قيادة حزب ما ، ولذلك صار امرا يتعلق بحمله الانتخابي دور رحاها بين الجماهير ، ويستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جمهورة الناخبين والتفرقة بينهم وبين المسلمين . لذلك يلحظ في صحيفة مصر نبرة متصاعدة ، « مرحبا بالاضطهاد يا دعوة الرجعية وحماية الجهل ، فلن يؤثر في الاقباط ما تعدون به من أساليب التهديد والوعيد ... لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز في معركة انتخابية خاسرة ، فلتجأ إلى سلاح دني يدل على نفوس وضيعة ... » (١٠٦) . وعلماً أثير أن المسيحيين مت指控ون بدليل ما صنعه هتلر في اليهود بألمانيا ، كتب سلامه موسى ان التصub الهتلري تعصب عنصري للدم الالماني وليس تعصبا مسيحيا (١٠٧) .

وأخذ رد الفعل مسكنين ، أحدهما يحاول التهدئه ، وقد سلكه أحيانا سلامه موسى فاقتراح ردا على دعوى الشقاق ، أن يثبت القبط جبهم للمسلمين بانشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المساعدة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أنت من هذا الجانب أو ذلك . وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسي ، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر أنها تعالج شأنها وطنيا عاما لا شأنها طائفيا ، وأرفق شعار الدين لله والوطن للجميع (١٠٨) .

ومسلك الثاني هو رد الفعل الانعزالي الذي يحاول أن يبلور فكره الجماعة القبطية كجماعة سياسية . كتب ابراهيم الياس شكر الله في مجلة القucus

سرجيوس « المارة المصرية » ، كتب بعنوان « نحن أمة » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده ، يتم وخدم نسل المصريين القدماء النظم ، ويتم عدائهم وأعيادهم وتعالياتهم المميزة » ولل هدا برهان صادق على أنها أمة ، أمة متحدة في الدين والخلق والأعمال وادصل والموطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع إلى إنشاء المجلس الملى تجاه قبطية مدنية حديثة ، « ولو استمر هذ المجلس في ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حفنة لها ومواطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع إلى إنشاء المجلس الملى تجاه قبطية مدنية حديثة ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حفة لها كرامتها ولها قوتها » . ولكن حدث الصراع بين المجلس الملى ورجل الأكليروس وكان لفساد الكنيسة مزيد وحدة الأمة (١٠٩) .

وفي هذه الفترة دعت صحفة مصر الأقباط أن مساندتها كصحيفة قبطية تعب عنهم وتنسب إلى الأمة ، وأن يتخذها المجلس الملى « لسان حال الشعب القبطي » ، وبتولى هو والمعيقات الخيرية القبطية دعمها ماليا . كما يتولى المطارنة والأساقفة والقمامضة القساوسة والوعاظ الدعاوة في الكنائس لخض أبناء الطائفة على مساندة صحفتهم ، وأن تحرص المؤسسات الاقتصادية الفنية على نشر إعلاناتها بها ، ويحرض الكتاب على مدحها بالفالات والرسائل أدبية . وأنه بعد توقيف صحفة « الوطن » لم يبيه للقطط إلا صحفة مصر تطلب المساعدة والحماية (١١٠) .

وفي هذا السياق تحدثت الصحفة عن « تمثيل » الأقباط في الوظائف العامة ، وضررت بذلك مثلا بالتناقض التدريجي للقبط في لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار فبطى بها بعد أحالة يوسف مينا إلى العاش الأمر الذي يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامه والأقباط الارثوذكسي خاصة » (١١١) .

وسلك هذا السبيل الثاني سلامه موسى أيضا ، رشح نفسه لعضوية المجلس الملى في فبراير ١٩٣٩ ، وكتب في « المجلة الجديدة » عما يتبع أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أتني طلبت المثل الأعلى في عضو المجلس الملى لقلت أنه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكننا وصلنا إلى حال من التفكك تسيينا معها المقوم الأول للتوصية ، ونسينا بعد ذلك بكل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال بأسلافنا الفراعنة ، عضوا المجلس الملى يجب لا يكون قبطيا فحسب ، بل يجب أن يكون متتفقا في تاريخ الأقباط عارفا بمقاصدهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم » (١١٢) .

★ ★ ★

## خلاصة :

وفي معرض تصنيف المواقف السياسية ، لا يخطئ القائل بأن من استخدم سلاح الدين كانوا جملة الأحزاب والقوى السياسية ، ومن وقف ضد استخداته كان الوفد وحيدا . ولهذا القول مفادات ثلاثة ، أولها أن ما جمع هذه الزمرة كان موقف المعاداة للديمقراطية ، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسارك العسمني ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الإحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ .

وصر الفتاة والأخوان كانوا برفضهن النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تذبذبوا ، وجاء ذلك انعكاسا لوقفتهم المتذبذبة وقتها إزاء المسالة الديمقراطية ، لم يكونوا آملوا إلى معاداتها بعد ، وكانتوا ذوى رصيد ضخم في المرتقة الوطنية الديمقراطية ، يجهدون الا يلد نوا لغيرهم من أحيازوا إلى مسكن السرائر ، ويأملون في بعض شعبية الوفد الذي خرجوا عليه . ولكنهم في النهاية وقوف مع غيرهم على باب الملك الطامع في الخلافة والسلطة الفردية .

والنفاد الثاني ، أن التترة هنا لا تحسب بعدد التنظيمات والقوى السياسية ، إنما ينبغي فراسها بحجم التأييد الشعبي ، فالحجم هو ما عليه المفعول لا العدد ، وأن خيرة السنين السابقة تكشف أن الوفد - هذا التنظيم الواحد - كان كصباً موسى تلقف عصبان السحره ، فهو واحد لا يتساوى مع أحد خصومه ، وحتى بعد ما اندفع من شعبية عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظلباقي يرجع كفthem بغير منازع . ولم يعدل به الانصدام من الغالية الكاسحة ، إلا إلى الغالبية الغالبة .

والنفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد ، كان الدين نديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لأهداف آنية ، ولا يستثنى منهم جميعا إلا الأخوان ، كانت جماعة متسبة الغايات والمناهج ، جهرة المسارك في أعلى شأن الجامعة الإسلامية كجماع سياسي وحيد .

وكانت ذات شعبية تمثل فيقا غير منكور الحجم ولا الأثر . لذلك غدت الأخوان مركز التحدى الأساسي للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه . وأختتمت حقبة الثلاثيات وأتت الأربعينيات ، ومصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والأخوان بما تمثله من جامعة دينية . وكلاهما مع اختلاف الحجم تيار شعبي .

★ ★ \*

## انتساق مكرم وحزب الكتلة :

يقيت عن الوفد نقطة أخيرة ، عن ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه في ١٩٤٢ . وكان هذا الحدث هو ما انتفتح به الأربعينات بانسبة لوضع هذه الدراسة . وممترم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثاني فيه منه توفي سعد وخلفه النحاس في ١٩٦٧ . ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » لم تطلقه على غيره . وكانت علاقته بالنحاس من أونق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها .

لقد سبقت الاشارة في بيان أثر معاهدة ١٩٣٦ ، إلى ما أفضت إليه . وما قصد الوفد من ورائها — من بناء جسور الاتصال بين الوفد والإنجليز . الأمر الذي أبلأ السرای ومن والاها من القوى السياسية المحلية . إلى اشهار كافة الأسلحة لضرب الوفد ، تقادياً لحضاره عليه مسلك الوفدالديد . ووقف الإنجليز موقفاً شبيه محايد من هذا الصراع . مadam لا يهمهم كثيراً بعد أن عنموا المعاهدة من يكون الكاسب . بل لعلهم كانوا اميل إلى حكومات الأفلان ضماناً لأن يجري تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم .

فلياً قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السرای الموالية للدول المحور (المانيا وإيطاليا) المعادية لبريطانيا . قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعنه نئ اطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملوك فاروق — تحت التهديد بخلعه عن العرش — تولي الوفد الحكم فيما اشتهر بحادثة ٤ فبراير ١٩٤٢ .

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحداً من أهم أثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها . وقد خضعت السرای ولم يوتها ما واتها في ١٩٣٧ من وسائل لتشدد التكبر على الوفد . لو لا أن تبين لها خطط الأمل في خلاف مكرم عبيد مع النحاس ، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكي بدهائه في تيسير شقتة حتى حدث الانشقاق .

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع في تاريخ الوفد ، سبقه الاحزان الدستوريون في ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » في ١٩٣٢ ، والسعديون في ١٩٣٧ . ولم يشر أى من سوابقه شبيهة ما حول جامعية الوفد الوطنية . كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصلة ، سواء في أسبابها أو في نتائجها : فماذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق ان شهر بالوفد كثيراً من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، فقصد الوفد . وقصد مكرم \*

ولم ينظر الوفديون قط إلى مكرم ولا إلى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أى واحد منهم « مثلاً » للاقباط في الوفد . ويمكن ان تخبر جامعية الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم .

لقد تولى مكرم في وزارة فراير وزارة المالية ذات الأهمية غير الحافية ، ووزارة التموين ذات الأهمية الحيوانية في ظروف أزمات التموين خلال الحرب التي كانت من أهم أسباب سقوط الوزارة السابعة وناظرها الجماهير ضدها بما غير الحصول على الجزء في اللدن .

ولم تمض أربعة أشهر إلا عثرا حتى أعيد تشكيل الوزارة باخراج مكرم . ثم فصل هو وراغب هنا من الوفد ، وفضلاً ضمن سبعه عشر عضواً آخر من الهيئة الوفدية في يوليه ١٩٤٢ ، تم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائرة قنا في ١٢ يوليه ١٩٤٣ .

والحق أن الفاحش المنقب لا يلتقط سبباً دينياً لذلك . لا من جهة متزم ولا من جهة الوفد ، أرجع مكرم السبب في «كتابه الأسود» إلى معارضته خطط الوزارة في استثناء الموظفين في التعيين والترقية ، وإلى وقوفه ضد صفعات التموين التي أراد أصحاب النحاس الجلد وأقارب زوجته الشابة (السيدة زينب الوكيل) أن يثروا عن طريقها . وارجعه الوفديون إلى سعي مكرم الانفراد بالتفوز في الوفد على حساب القيادات الأخرى . وهو الانفراد الذي كان من أسباب خروج ماهر والتراثي من قبل ، وتصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما (١١٣) .

وأرجع نورد كيلرن السبب إلى الغيرة التي ثارت بين متزم وبين زوجة النحاس التي سعت لاستقل زوجها عن الرجل الذي كان لسنوات طويلاً المدير الخيري للوفد (١١٤) . وارجعه الدكتور محمد حسين هيكل إلى طموح مكرم عبيد في رئاسة الوزارة (١١٥) . وأرجعه فؤاد سراج الدين إلى هذا السبب فضلاً عن دور السريري في لوريه ونمو علاقات أحمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاته السرية (١١٦) ، مما أرادت به السريري ضرب الوفد من الداخل لفك المصادر المضروبة عليها من جراء تحالف الوفد مع الإنجليز .

تلك جملة الأسباب التي ثارت ، من معاصري المادث ومن الاتجاهات السياسية المختلفة . ولو وجد أى من مكرم أو الوفد في صالحه وبهذا دينياً ولو مخفياً ، لما تزور في اثارته والتركيز عليه في خضم المجموعة المادثة والمدهعاً . ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير إلى جانب ديني لسارع في تصفيحه ، وهو الذي لا يفتتا يشير إلى مكرم في كل مناسبة في رسائله مقرنا أيام بوصف القبطية ، بما يرجع أنه لم يكن تخفي عن أنهه المتشمم خافية في هذا الشأن .

على أنه بلاحظ بالنسبة لزوج مكرم ، إن من قررت الهيئة الوفدية طرد مكرم ببيان نشرته الصحف في ١٣ يوليه ١٩٤٢ ، لاشتراكيه في اتهام رئيس الوفد وبعض أعضائه بالتغريب في حقوق البلاد ، كانوا «شارل بشري هنا ، حورج مكرم عبيد ، مهنى القمص ، ذكي ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ، ميشيل رزق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الأعور ، حسين

الهرمبل ، اسماعيل فواز ، فهيم سليمان سيدهم ، احمد الالفى عطية .  
مرقس بطرس ، جلال الدين الحمامصي ، الفريد فسيس ، محمد عثمان  
عبد القادر ، لبيب جريس » .

ويلفت النظر بطبيعة الحال أن القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر  
نصيرا الذين طردوا مع مكرم . ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الاستاذ  
ابراهيم فرج (١١٧) معرفة أن ما يربط غالبية هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة  
والصاهرة لا العلاقة الدينية فقط . ولكرم كشأن غيره من قيادات الوفد ، سيما  
من اتصل منهم بالريف ، علاقات أسرية وعصبيات مدعاومة في الحزب ، فمثلا  
جورج مكرم عبيد أخوه ومهني القمح زوج أخته ، وذكي ونجيب شاره من  
أقاربه وأنسباته في قنا ، وكذلك ميشيل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهني  
القمح في قنا .

وقد يقى بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالى وجamil  
ولويس ورزق أختوخ وابراهيم فرج نفسه . ويدرك سراج الدين ان مكرم وأن  
وضع فى اعتباره وضعه القبطي ، فعد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا  
لعلهما بيان من سيف معه من الاقباط عدد محدود جدا ، وقد صح ما توقعه  
في اجتماع الهيئة الوفدية الذى نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس (١١٨) .

اما بعد خروج مكرم ، فاز الاستاذ ابراهيم فرج يحكى « لما خرج مكرم  
حدث شيء من البلبلة فى وسط الاقباط ، مكرم متدفع واراد أن ينزع القبط  
من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة . كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن  
استخدام أي سلاح ضد النحاس . كان مكرم فى الوفد كالسمك فى الماء ،  
حياته ومجده فى الوفد . ما جنى إليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات  
وقتله . وذكر أن مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملكى ، الا أن الاقباط  
أسدوا عليه هذه الخطة (١١٩) . ولكن مال إلى الطائفية إلى حد ما واستطاع  
أن يجمع بعض الناصارى من ينتسبون إليه بالقرابة والصاهره ، خاصة فى  
انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٥٠ (١٢٠) .

ويذكر الدكتور بونان لبيب رزق ، أن القصر أراد أن يستثمر أنشقاق  
مكرم فى الإنجاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الأزهر ضد حكومة  
الوفد ، ومحاولة جذب القبط إلى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر  
والإنجليز ، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه . وقد خطب الشيخ المراغى  
امام الملك فى الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر فى يناير ١٩٤٣ يقول  
« هذا العالم المملوء بالشرور ..... الذى خلت أنتهية أهله من الروح الالهى ومن  
تعاليم الاديان ونظم المسيحية والاسلام ... » ، وعلق اللورد كيلرن فى  
رسائله إلى حكومته بأن الخطبة تضمنت لحة ودية نحو المسيحية « تشير إلى أن  
القصر - وقد أصبح الاقباط ضد الوفد - يحاول أن يتقرب إليهم » . ولما زار

الملك دير سانت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان إلى أنه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقوله أن « الدين لله والوطن ولديه للجميع » (١٢١) .

والملاحظ في مسلك السرائى ان خطتها في تالب الأزهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الأزهريين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطة قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٤٤ ضد حكومة سعد زغلول ، غلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد او أنها ضد مكرم الغبطي . كما يلاحظ أن السرائى في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاه مكرم لها ، تؤكد ان الحصم الأساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد . كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد انشقاقه لم يكن متسبباً بالصلة بمسلك السرائى .

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فإن مكرم لم يكن فقط « ممثلاً » للقبط ، ولا كان زعيماً لهم بالمعنى الطائفى للكلمة ، لقد كان فحسب زعيماً مصرياً منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه .

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه – بعد خروجه من الوفد – بما اتسمت به تحالفات الأقليات السياسية عموماً في مصر وأساليبها . وآل إلى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء ، فكان من أهم ما أثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الأزهر . كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفية الكتلة التي أصدرها مكرم متبرأ لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجومها على الوفد في الوقت ذاته الذي تحاول فيه تاليف قلوب الاخوان المسلمين (١٢٢) . ويلاحظ ان حزب مكرم عبيده « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٩٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحاً منهم ثمانية عشر قبطياً فقط (القاهرة ١٦ مرشحاً منهم ٤ أقباط ، الإسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، الغربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، المنيا ٧ مسلمون ، بنى سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان ٣ مسلم واحد ) (١٢٣) .

ورشح مكرم نفسه كعادته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الأشراف هناك ، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحميدات بقنا (١٢٤) ، وهي قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الأساس بين قبائل الحميدات وقبائل الأشراف . واتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الأساس ، التي كان ينتصر بها مكرم من قبل .

أما الشعور العام لدى الاقباط ، فقد عبر عنه حبيب المصري في خطابه باحتفال عيد أنتيروز في ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذي حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد ، تكلم حبيب المصري عن الدور الكبير الذى لعبه الوفد على عهده سعيد والتحاس فى تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثنا سياسية داخلية حدثت فى العهد الأخير وأحدثت نوعا من الأضطراب فى النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث ان تغير جو الاخاء والتضامن القومى ، هل تتصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن ، وبعبارة أخرى ..... هل تغير موقف الاقباط الملتدين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الاقباط - نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الاقباط ..... أخذوا يتساءلون في قلق ولهفة لا من جانب الاقباط وحدهم بل من جانب اخوانهم المسلمين ..... أما أنا فلم يخالجني أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبيتهم مع غالبية الأمة وأقليلتهم فى جانب أقليتها ، وإن كثيرا وقديما تسأله مستنكرا « هل تظن أن الحلة التى اعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه وهى الحلة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين في الحقوق والواجبات وضفت جزافا » (١٢٥) .

وفي أول يناير ١٩٤٤ خطب نؤاد سراج الدين في حفل جمعية السلام القبطية متعددا عن المسلمين والاقباط والوطن الجامع لهم (١٢٦) .

وإذا كان يبدو في حديث الأستاذ حبيب المصري أن ثمة اضطرابا طرأ على الخواطر يحتاج إلى تهدئة ، فإنه لا يظهر من بعد أن الاقباط نظروا إلى مكرم عبيد كممثل أو زعيم ملائقي لهم ، بل كانوا أحرص على أبعاد هذه المظاهرة ..

كان الدكتور إبراهيم المنياوي وكيلا للمجلس الملى في ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ عن حزب الكتلة فى أحدى دوائر القاهرة . فاعتراض الاقباط على أن يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح مصبوغا بلون حزبى معين ، بما يثير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير المنياوي بين الترشيح مستفلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى ، فعدل عن الترشيح (١٢٧) .

لم يقدر مكرم بعد انشقاقه أن يمثل في السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافأاته هو وحزبه ، الاشتراك بمقددين في وزارة أحمد ماهر وخلفه النقااش ، شريكا ياغصف السهام مع السعديين والأحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد إليها . وسيب ذلك لا يرجع إلى كونه قبطيا ، إنما يرجع إلى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .

لقد أنسق الاحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الانجليز ، وشكلوا اتجاهها « معندا » في معالجة المسألة الوطنية . وأنسق السعديون في ١٩٣٧ بعد معاہدة ١٩٣٦ ! بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاہدة وتحبيذهم التقارب مع « العتدلين » .  
وكون كل منهما عند انشقاقة حزبا يعبر عن تيار سياسى واجتماعى في البلاد .  
اما مكرم فلم يخرج في ظروف تبلور له ولانصاره فيها موقف سياسى يخالف موقف التيار السائد في الوفد ، انما خرج خلافات شخصية بحثه صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد يتعلق بما أثبتته بكتابه الأسود الذى أصدره وقتها من انحرافات ومقاسد مالية . وهي مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأنهماقه ، فلا يمكن بها بناء حزب جيد له موقف سياسى يعبر عن صالح تيار اجتماعى او سياسى متميز . وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التي تجمع بين مكرم وبين من يثقون فيه ويعجبون به من الانصار .  
فلم يكن غريبا ان يعتربه المقوت السياسي بعد تركه الوفد . انما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبطي ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط ، على قلة عددهم جميعا .

والملق ان بقى موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، بقى موقفا « وفديا » لم ينعرف عنه ، وظاهر ذلك في جلاء عند معارضته لمشروع معاہدة صدقى بيمن في ١٩٤٦ واستقالته من وفد المقاومة .

على انه في صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القول ان السrai بسياساتها الاسلامية التي تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من توقيع مكرم القبطى رئاسة الوزارة مثلا والا فقدت حجتها الاسلامية المدعاه .

على ان هذا الظن يحدده عدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكي ، ومع تقدير وقوف احمد ماهر وحزبه ضد ثنيات السrai ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مساويا للسعديين والاحرار في كل من وزارة وبرلان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يتحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه في مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الامل داعب السrai في استقطاع القبط اليها عن طريق مكرم .

اما بالنسبة للوفد ، فقد خلق مكرم في السكرتارية العامة محمد صبرى أبو علم . فلم يكن مكرم في الوفد مثلا للقطط حتى يحرص الوفد على ان يخلقه قبطى ، انما خلفه مجاهد قدیم من شباب الوفد في ثورة ١٩١٩ . وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناوئه للقطط ظهرت في صراع الوفد

ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك في انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية ل مجلس النواب باحدى دوائر محافظة جرجا .

جرت الأولى في ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيوني نقيباً للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم أن يكسب بسبب تكتل الأقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات إلى ٨ يناير ١٩٤٣ لاستفادة من سفر القبط إلى بلادهم بالإقليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيوني بأغلبية ٤١٥ صوتاً ضد ٤٠٩ لكرم (١٢٨) .

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الوالد فخرى عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودي ضد مرشح الاحرار أحمد مصطفى أبو رحاب ضد موريس فخرى عبد النور الذي كان يتمتع بتأييد الأقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومي أدى إلى حدوث اشتباكات ضد الأقباط المؤيدون لموريس فخرى عبد النور (١٢٩) .

ومع ملاحظة أن مأخذ هذا التقييم لواقع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرلن إل حكومته ، الذي كان لا يفتئ مصرًا على استثناء الوجه الطائفى لاي حدث أو السبب الطائفى له ، فإن واقعة ما فى ظروف لدد الحسام الشديد بين الوفد ومكرم ، الذى استخدم فيه ما ساغ وما لم يسع من التعريض الشخصى بالذم والرمى ، ليس من شأنه أن يشير إلى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسفر الاحداث التالية عما يؤكّد هذا الموقف . ولا يظهر ان أحداً أعدل فى الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج . فهو قبطي وقدى كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت إليه ادارة التفتيش ، وصار وزيراً للشئون البلدية والقروية فى ١٩٥٠ وزيراً للخارجية بالتنيابة فى ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين فى ١٩٥٢ . وجاء صعوده فى المزب قبل خروج مكرم وبعده فى سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات .

وقد صعد من أقباط الوفد خلال الأربعينيات كثيرون أمثال رياض شمس واسطfan باسيل ورشحوا في الانتخابات . وقد سبقت الاشارة إلى ما كان من سياسة الوفد في معاملة آثار التمييز الطائفى في بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرًا على موقفه هذا في حكومات ما بعد خروج مكرم . وقد بدأت اذاعة القدس القبطي بالإذاعة المصرية في أعياد القبط لأول

مرة على عهد حكومة الوفد في ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حمروش، النحاس رئيس الوزراء على ذلك ، غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشیخ على اذاعة الأغاني ويعترض على اذاعة الصلاة .

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والاخوان المسلمين في بور سعيد في ١٩٤٧ وقى بعض الوفديين للمحاكمه ، أصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذى دخلته الوفد جهارا في حواجه الاخوان المسلمين .

اما ان عدد الاقساط في مجلس النواب الوفدى فى ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع اعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهى أقل نسبة حصل عليها القبط في اي مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغلبيته ، فيلاحظ أولا ان الوفديين قد حصلوا في هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعدا ، وهى أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل «نـ انتخابات لم يدخلها مؤلفا مع احزاب أخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يعنـ وفهمـ ويصـ والمفازـ عبد ربه وغـرـهم . ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الاكثر شبابا ، وأصـابـهـ هذا بوهن واضح في مستوياته القيادية . وكـادـتـ أبوـابـ الـقيـادـةـ ان توصدـ من دونـ الجـيلـ الصـاعـدـ أمـثالـ محمدـ منـدورـ وـعزـيزـ فـهمـ .

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعيشـ من التقطـهمـ معـهـ مـكرـمـ عندـ خـروـجهـ . كـماـ أنهـ لمـ يـسـطـعـ أنـ يـعـوـضـ أمـثالـ أـحمدـ مـاهرـ وـالتـقـاشـىـ فـيـ قـيـادـتـهـ . وـأـنـ الـوـفـدـ فـيـ اـنـتـخـابـاتـ ١٩٥٠ـ لمـ يـفـزـ بـقـوـةـ النـاتـيـةـ وـجـدـهـ ، اـنـماـ فـازـ بـقـوـةـ غـيرـهـ أـيـضاـ مـنـ الـتـبـارـاتـ الشـعـبـيـةـ التـيـ ظـهـورـتـ ، تـطـلـورـتـ خـلـالـ الـأـرـبـيـنـاتـ ، مـنـ كـانـ لهـمـ أـثـرـهـ الواـضـحـ فـيـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ ، وـلـكـنـ لمـ يـكـوـنـواـ صـارـواـ قـوـةـ اـنـتـخـابـيةـ ، مـثـلـ التـنـظـيمـاتـ الاـشـتـراكـيـةـ وـالـاخـوانـ السـلـمـيـنـ .

وكـانـ هـذـهـ التـبـارـاتـ الشـعـبـيـةـ قدـ تـحـطـتـ أـطـرـ النـظـامـ القـائـمـ بـماـ يـشـملـهـ مـنـ مـجـلـسـ نـيـابـيـ ، فـلـمـ بـعـدـ المـجـلـسـ النـيـابـيـ يـمـثـلـ الـاتـجـاهـاتـ السـيـاسـيـةـ الرـئـيـسـيـةـ خـاصـةـ بـيـنـ اـلـشـيـابـ ، وـلـدـلـكـ فـانـ عـدـدـ الـقـسـطـ فـيـ مـجـلـسـ نـوـابـ ١٩٥٠ـ يـفـقـدـ بـعـضـ بـلـائـهـ التـيـ كـانـتـ لـهـ فـيـ الـمـحـالـسـ السـيـاسـيـةـ ، بـقـدرـ ماـ يـفـتـقـدـ مـجـلـسـ النـوـابـ كـونـهـ تـبـيراـ كـامـلاـ عـنـ الـاتـجـاهـاتـ السـيـاسـيـةـ السـائـدـةـ فـيـ الـبـلـادـ .

وـقـدـ كـانـ الـحـزـبـ الاـشـتـراكـيـ (ـ مصرـ الفتـاةـ )ـ وـالـتـنـظـيمـاتـ الاـشـتـراكـيـةـ المـارـكـسـيـةـ وـالـاخـوانـ السـلـمـيـنـ ، كـانـوـاـ جـمـيـعاـ مـنـ ذـوـيـ التـأـيـيـدـ الـبـالـغـ فـيـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ ، وـلـمـ يـمـثـلـ الـحـزـبـ الاـشـتـراكـيـ فـيـ هـذـاـ مـجـلـسـ اـلـاـ بـنـائـبـ وـاحـدـ ، وـلـمـ يـمـثـلـ التـنـظـيمـاتـ المـارـكـسـيـةـ وـالـاخـوانـ فـيـ بـأـحـدـ قـطـ .

## المراجع

- (١) محمود سليمان فنام . المعايدة المصرية الإنجليزية ودراساتها من الوجهة العملية .  
طبعة دار الكتب ١٩٣٦ . ص ٤٦ ، ٥٩ ، ٤٥ ، ٢١٥ .
- (٢) طارق البشري . ثورة ١٩١٩ والسلطة السياسية . مجلة الكاتب . أكتوبر ١٩٦٧ .
- مستورد ١٩٢٣ ، صراغ حول السلطة . مجلة الطليمة . أكتوبر ١٩٧٣ .
- (٣) صحيفي الأهرام . أول أكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٤) صحيفي الأهرام ٧ ، ١٦ ديسمبر ١٩٣٧ ( تلا عن صحيفتي الجارديان البريطاني  
في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ ) .
- (٥) صحيفي الأهرام . أول ديسمبر ١٩٣٧ . وكانت الماجنة شكلت في ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦  
برئاسة جمال سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندي ومحمد على الجزار ومحمود الباريس  
وعلى أبواب وبدوئ خلية . وفيها محمد عبد الله العربي مدير إدارة التشريع بوزارة الداخلية  
وأبراهيم فرج وكيل هذه الادارة . وأعادت اللجنة مشروعها في شهر ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٦) صحيفي البلاع - ١٤ ، ١٥ ، ٢ مارس ١٩٣٨ . وصحيفه مصر ٢ مارس ١٩٣٨ .
- (٧) صحيفي البلاع - ١١ نوفمبر ١٩٣٧ ( انظر أيضاً الأهرام في ٣٣ ديسمبر ١٩٣٧ ) .
- (٨) صحيفي البلاع - ٢٢ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (٩) صحيفي البلاع - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٠) صحيفه مصر - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١١) صحيفه البلاع - ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٢) صحيفه الأهرام - ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ - صحيفه مصر في اليوم ١٥ .
- (١٣) صحيفه البلاع - ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٤) صحيفه مصر - ٣٦ نوفمبر ١٩٣٧ .
- (١٥) حديث في مقابلة شخصية مع الاستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وذكر  
سيادته أن "البلاغ" اشارت الى هذه المسألة وقتها ، ولكن الطحاوس استمر في تحدي معارضيه  
ولم يكن يتردد في التصريح لها .

- (١٦) صحيفه « الاخوان المسلمين » - ٥ ذى القعده ١٣٥٦ ، ٧ يناير ١٩٣٨ .

(١٧) صحيفه الاهرام - ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر - ١١ ، ٣ ديسمبر ١٩٣٧ .  
ـ ( بذلك كله على سبيل المثال ) .

(١٨) صحيفه مصر - ٢ مارس ١٩٣٨ ( من مقال لكرم عبيد ضد عباس محمود العقاد ) .  
ـ ٢٤ مارس ١٩٣٨ ( من حديث لكرم عبيد - بعد اقالة الوزارة الوقية ) .

(١٩) صحيفه البلاع - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفه الاهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٠) صحيفه البلاع - ١٢ يناير ١٩٣٨ .

(٢١) صحيفه الاهرام - ١٢ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفه البلاع ١٢ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٢) صحيفه مصر - ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٣) صحيفه الاهرام - ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٣٧ - صحيفه البلاع ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٤) صحيفه البلاع - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .

(٢٥) صحيفه البلاع - ٢٠ يناير ١٩٣٨ .

(٢٦) صحيفه مصر - ٢ ، ٤ فبراير ١٩٣٨ .

(٢٧) صحيفه مصر - ١٥ ، ١٦ ، ١٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٨ .

(٢٨) صحيفه المصري - أول مارس ١٩٣٨ .

(٢٩) صحيفه البلاع - ٤ ، ٥ مارس ١٩٣٨ ، صحيفه مصر - ٧ مارس ١٩٣٨ .

(٣٠) صحيفه مصر - ١٢ يناير ١٩٣٨ - مقال لسلامة موسى .

(٣١) صحيفه الاهرام - ٣٣ لبريل ١٩٣٨ .

(٣٢) صحيفه مصر - أول مارس ١٩٣٨ .

(٣٣) صحيفه مصر - ١٥ فبراير ١٩٣٨ .

(٣٤) صحيفه مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .

(٣٥) صحيفه مصر - ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ فبراير ١٩٣٨ .

(٣٦) صحيفه الاهرام - ٣٣ فبراير ١٩٣٨ .

(٣٧) صحيفه الاهرام - ٩ نوفمبر ١٩٣٧ .

(٣٨) صحيفه مصر - ١٤ ، ٢٤ مارس ١٩٣٨ ( وهو مقال يهاجم التصن سرجيوس ٦٥ خطب خطبة سياسية في الكنيسة ) .

(٣٩) صحيفه النذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ ( ١٩٣٨ ميلادية ) .

(٤٠) صحيفه مصر - ٣٦ يناير ١٩٣٨ .

(٤١) صحيفه للقطم - ٩ مارس ١٩٣٨ .

(٤٢) صحيفه مصر - ٩ مارس ١٩٣٨ .

(٤٣) صحيفه مصر - ١١ مارس ١٩٣٨ .

- (٤٤) صحيفه مصر اللئا - ١٠ مارس ١٩٣٨ .
- (٤٥) صحيفه البلاع - ٢١ مارس ١٩٣٨ . وقد رحبت صحيفه مصر بهذه النبرة  
 (٤٦) ٢٢ مارس ١٩٣٨ ) .
- (٤٧) صحيفه مصر اللئا - ٤ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٨) صحيفه مصر اللئا - ٢٨ ابريل ١٩٣٨ .
- (٤٩) صحيفه مصر اللئا - ٢٨ يناير ١٩٣٨ .
- (٥٠) صحيفه الصربة - ٢٥ ، ١٨ يوليه ١٩٣٦ .
- (٥١) صحيفه الضياء كانت موجودة من نحو ستة اعوام قبل أن يبدأ حزب مصر اللئا  
 في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٣٦ .
- (٥٢) الاسم الأصل لمكرم عبيد هو « وليم مكرم عيد » وقد أسقط الاسم الأول هذه  
 لاته من أسماء الانجليز . ثم أجيأ خصوصه هنا الاسم اشارة الى مسيحية مكرم ، وليس  
 من حيث كون اللقط لفظاً انجليزياً في الأصل .
- (٥٣) صحيفه الضياء - ١٣ ديسمبر ١٩٣٦ .
- (٥٤) صحيفه الضياء - ٣٠ ديسمبر ١٩٣٦ ، ١٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٥) يجري العرف الاداري الحكومي وفقاً للتعليمات المعمول بها الى الآن ، على ضرورة  
 احضار أحد القساوسة لمناقشة من يريد ترك المسيحية الى الاسلام ، وذلك قبل أن تكتب الدولة  
 اشهار الاسلام . وهو سلوك اداري عام لم تخنس به وزارة وقنية . صحيفه الشفر ( ٣٠ مارس  
 ١٩٣٧ ) اتهمت حكومة الرؤوف بالتها تخند موقفها سلبياً من زواج مسلمة بمحبيها . وفم أن هذا  
 الامر تحسنة المؤسسات الفضائية - حسبما جرى العمل - وفقاً للنظام العام والشرريات القائمة  
 عند منازعة أي من أصحاب الشأن في صحة الزواج .
- (٥٦) مقابلة شخصية مع الاستاذ احمد حسين في ١٦ ديسمبر ١٩٧٣ . وقد تفضل سيد<sup>٤٧</sup>  
 مشكوراً في هذه الفترة بأن مكتبه من الاطلاع على مجموعات صحف « مصر اللئا » حيث قدمت  
 أيام طويلة في مطالعتها لديه . اذ تذر الاطلاع أيامها في دار الكتب بمكتب نقل مجموعات  
 الصحف من مبنى الدار في باب الخلق الى مبناما الجديد على كورنيش التيل .
- (٥٧) صحيفه الضياء - ١٧ ديسمبر ١٩٣٦ ، ٣٠ يناير ١٩٣٧ .
- (٥٨) صحيفه الشفر - ١٧ ابريل ١٩٣٧ .
- (٥٩) صحيفه الشفر - ١٧ مايو ١٩٣٧ .
- (٦٠) صحيفه الشفر - ٣٣ سبتمبر ١٩٣٧ .
- (٦١) صحيفه الشفر - ٥ يوليه ١٩٣٧ .
- (٦٢) صحيفه الشفر - ١٢ ، ١٩ يوليه ١٩٣٧ .
- (٦٣) صحيفه مصر اللئا - ٢٤ يناير ١٩٣٨ .
- (٦٤) صحيفه مصر اللئا - ٣١ مارس ١٩٣٨ .
- (٦٥) صحيفه الشفر - ٣٠ أغسطس ١٩٣٧ .
- (٦٦) صحيفه مصر اللئا - مثال للدكتور محمد خلاب في ١٠ فبراير ١٩٣٨ . وله تكملة  
 في الاعداد السابقة في ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٨ بعنوان « الدين والولاية للعرش » .

- (٦٧) صحيفه مصر الفتاه - ٦ يونيو ١٩٣٨ .
- (٦٨) صحيفه مصر الفتاه - ١٢ ، ١٦ يونيو ١٩٣٨ . ويراجع أيضاً مقال « سياسة مصر الخارجية مع الدول الاسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاشي . في ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (٦٩) صحيفه مصر الفتاه - ٢ فبراير ١٩٣٩ ، ١٤ ابريل ١٩٣٨ .
- (٧٠) صحيفه مصر - ٣ فبراير ١٩٣٨ .
- (٧١) صحيفه مصر الفتاه - ٢٢ اكتوبر ١٩٣٨ .
- (٧٢) صحيفه مصر الفتاه - اول يونيو ، ٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٦ يونيو ، اول يوليه ١٧ ، ٢١ اغسطس ١٩٣٩ .
- (٧٣) صحيفه مصر الفتاه - ١٣ مارس ١٩٣٩ .
- (٧٤) صحيفه مصر الفتاه - ٢٩ ابريل ، اول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٥) صحيفه مصر الفتاه - ٨ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٦) صحيفه مصر الفتاه - ١١ مايو ١٩٣٩ .
- (٧٧) صحيفه النذير - ٦ جمادى الاول ١٣٥٧ ( يوليه ١٩٣٨ ) .
- (٧٨) صحيفه النذير - ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٧٩) صحيفه النذير - ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧ .
- (٨٠) صحيفه النذير - ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧ ، ( انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية ) .
- (٨١) صحيفه النذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .
- (٨٢) صحيفه النذير - ٧ د ٣٠ ربیع اول ١٣٥٧ .
- (٨٣) صحيفه النذير - ٣ ربیع ثانی ١٣٥٨ .
- (٨٤) صحيفه النذير - ٦ جمادى الاول ١٣٥٧ .
- (٨٥) صحيفه النذير - ٢٧ جمادى الاول ١٣٥٧ .
- (٨٦) صحيفه الخلود - ذى القعدة ١٣٥٧ ( ٣٠ ديسمبر ١٩٣٨ ) .
- (٨٧) صحيفه النذير - ٢٧ ربیع ١٣٥٨ .
- (٨٨) صحيفه الخلود - ٧ ذى الحجه ١٣٥٧ ( ٢٧ يناير ١٩٣٩ ) .
- (٨٩) صحيفه مصر - ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، اول مارس ١٩٣٨ .
- (٩٠) مصحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ .
- (٩١) صحيفه مصر - ٩ ، ١٠ ، ١١ مارس ١٩٣٨ .
- (٩٢) لقاء شخص مع الاستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
- (٩٣) صحيفه مصر - ١٦ ، ١٨ ابريل ١٩٣١ .
- (٩٤) صحيفه مصر - ٢٦ اكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ .
- (٩٥) صحيفه مصر - ٣ ، ١٢ ، ٣٦ ، ٢٧ ، ٣١ اغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ .
- (٩٦) صحيفه مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

- (٩٧) صحيفـة مصر - ٢٦ ، ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ . اـنـظر الصـحـيـفـة ذاتـها ٢٠ دـيسـمـبر ١٩٣٧ .  
دـنـاع عن الـوقـدـبـالـتـسـبـهـ لـلـاسـتـشـاـرات .
- (٩٨) صحيفـة مصر - ٢٩ ، ٢٩ أكتـوبـر ٢٠ ، ٢٠ نـوفـمبر ١٩٣٧ ، ٣ فـبراـير ١٩٣٨ .
- (٩٩) صحيفـة مصر ، ٥ ، ٢٧ نـوفـمبر ١٩٣٧ .
- (١٠٠) صحيفـتي الأهرـام وـمـصـر - ٢٠ دـيسـمـبر ١٩٣٧ صحـيـفـةـ الـبـلـاغـ ١٨ دـيسـمـبر ١٩٣٧ .
- (١٠١) صحيفـة الأهرـام - ٢٠ دـيسـمـبر ١٩٣٧ ، مـقـاـلـ لـلـأـسـتـاذـ طـلـيفـ تـخـلـةـ الـمـاحـمـيـ وـعـضـوـ المـجـلـسـ الـمـحـلـ . صحـيـفـةـ مـصـرـ ٢٨ دـيسـمـبر ١٩٣٧ ، مـقـاـلـ بـاـمـضـاءـ «ـ قـبـطـيـ » .
- (١٠٢) صحيفـة مصر - ٣٠ دـيسـمـبر ١٩٣٧ .
- (١٠٣) أـشـارـ إـلـيـهـ المـقـاـلـ الـمـهـوـرـ بـاـمـضـاءـ «ـ قـبـطـيـ »ـ الـمـنشـورـ فـيـ صـحـيـفـةـ مـصـرـ ٢٨ دـيسـمـبر ١٩٣٧ سـالـ الـذـكـرـ .
- (١٠٤) مقابلـةـ شـخـصـيـةـ معـ الـأـسـتـاذـ إـبرـاهـيمـ فـرجـ فـيـ ١٨ دـيسـمـبر ١٩٧٣ .
- (١٠٥) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ٦ يـانـايـرـ ١٩٣٨ . وـتـلـيقـ عـلـىـ المـعـالـ فـيـ الصـحـيـفـةـ ذاتـهاـ فـيـ ٢٢ يـانـايـرـ ١٩٣٨ .
- (١٠٦) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ٩ فـبراـيرـ ١٩٣٨ .
- (١٠٧) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ١٦ فـبراـيرـ ١٩٣٨ .
- (١٠٨) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ٣٦ فـبراـيرـ ، ٢ ، ٨ مـارـسـ ١٩٣٨ .
- (١٠٩) صحـيـفـةـ المـناـرـةـ الـمـصـرـيـةـ - ٤٢ يولـيـهـ ١٩٣٦ .
- (١١٠) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ١٨ ، ٢٢ يـانـايـرـ ، ٥ فـبراـيرـ ١٩٣٨ .
- (١١١) صحـيـفـةـ مـصـرـ - ٢ فـبراـيرـ ١٩٣٨ .
- (١١٢) المـجـلـةـ الـجـدـيـدةـ - فـبراـيرـ ١٩٣٩ .
- (١١٣) دـ. عبدـ الطـيـمـ رـضـانـ - تـطـورـ الـحـرـكـةـ الـوطـنـيـةـ فـيـ مـصـرـ مـنـ سـنـةـ ١٩٣٧ إـلـىـ سـنـةـ ١٩٤٨ . الـجـزـءـ ثـالـثـيـ مـنـ ٢٥٩ - ٣٦٠ - منـ شـهـادـةـ فـؤـادـ سـراجـ الدـينـ فـيـ مـرـكـزـ الـوثـاقـ وـالـدـرـاسـاتـ التـارـيـخـيـةـ .
- (١١٤) دـ. يـونـانـ لـيـبـ رـزـقـ - الـولـدـ وـالـكـتـابـ الـأـسـودـ ، مـنـ ٤٢ .
- (١١٥) محمدـ حـسـينـ حـيـكـلـ - مـذـكـرـاتـ فـيـ السـيـاسـةـ الـمـصـرـيـةـ . الـجـزـءـ الثـالـثـيـ . مـنـ ٢٩٤ - ٢٩٥ .
- (١١٦) دـ. عبدـ الطـيـمـ رـضـانـ - الـمـرـبـ الـسـابـقـ . مـصـ ٢٥٩ .
- (١١٧) مقابلـةـ معـ الـأـسـتـاذـ إـبرـاهـيمـ فـرجـ فـيـ ١٨ دـيسـمـبرـ ١٩٣٧ .
- (١١٨) دـ. عبدـ الطـيـمـ رـضـانـ - الـمـرـبـ الـسـابـقـ . مـصـ ٢٥٧ - ٣٦٠ .
- (١١٩) مقابلـةـ معـ الـأـسـتـاذـ إـبرـاهـيمـ فـرجـ فـيـ ١٨ دـيسـمـبرـ ١٩٧٣ .
- (١٢٠) مقابلـةـ معـ الـأـسـتـاذـ إـبرـاهـيمـ فـرجـ فـيـ ماـيـوـ ١٩٧١ .
- (١٢١) دـ. يـونـانـ لـيـبـ رـزـقـ - الـمـرـبـ الـسـابـقـ . مـصـ ٦٩ - ٧٤ .
- (١٢٢) صحـيـفـةـ الـكـتـلـةـ . اـعـدـادـ مـتـفـرـقـةـ كـثـيـرـةـ مـنـ شـهـرـ سـبـتمـبرـ حتـىـ نـوفـمبرـ ١٩٤٩ .

- (١٢٣) صحيفـة الكـلـة - ٣ دـيسـمبر ١٩٤٩ .
- (١٢٤) صحـيفـة مصر - ١٦ دـيسـمبر ١٩٤٩ .
- (١٢٥) صحـيفـة مصر - ١٢ سـبـتمـبر ١٩٤٢ .
- (١٢٦) صحـيفـة مصر - أـول يـانـاـير ١٩٤٤ .
- (١٢٧) صحـيفـة مصر - ٣ ، ٦ دـيسـمبر ١٩٤٩ .
- (١٢٨) دـ. يـونـان لـيـبـ وـزـقـ - الـمـرـجـعـ السـابـقـ . مـنـ ٧٨ .
- (١٢٩) دـ. يـونـان لـيـبـ وـزـقـ - الـمـرـجـعـ السـابـقـ . مـنـ ٧٤ .

الأربعينات وما بعدها  
مصر في إطار الحركة العربية

---



## ١ - الأربعينيات وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية

أبرز ما أتت به الأربعينيات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربي لمصر من خلال احتدام أزمة فلسطين . ثمة شواهد من هذا النمو من قبل ، ولكن يمكن القول أن الفترة التي تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥ كانت الحاسمة في التوجه العربي لمصر ، وفي نموه نمواً انتبه إلى الحركة المصرية التي الدخول في حركة الجامعة السياسية العربية وانقومية العربية .

لقد سبقت الاشارة في الفصل الأول من هذه الدراسة ، إلى أن حركة التحرير المصرية ضد الهجومية الاوروبية على مصر قبيل ثورة عرابي ، وضد الاحتلال البريطاني من بعد ، كانت من افضل العناصر في بلورة الجامعة السياسية المصرية وسائل فان الغزو الاستعماري الصهيوني على فلسطين ، وما تعنيه من تهديد للأمن القومي لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال في التوجه العربي لها .

فنحن شعبون ننهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار . وحركات التحرير الوطني هي ذاتها حركات الاحياء القومي . والجماعة القومية تبلور - في ظروف الطغيان الاستعماري القائم - في مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تتم العروبة في مصر في عراك مع حركة القومية المصرية . بل على العكس ألت حركة الجامعة المصرية الى أن تنتهي برمتها الى حركة الجامعة العربية . وكلما الحركتين تتمايلان بجامع النظرية القومية التي تستند الى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافي . وكلتاهمما تتعاثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منها ، بحسبانهما الواقع الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعية السياسية لكل من المسلمين وابناء قبائل . لذلك لا يظهر أن تناقضاً قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصري ضاق حرجاً باجتماعهما في صدره ، ولا ان صراعاً يؤبه

له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن . مادام أن تم الشعور بالانتماء العربي لم يكن يحدث انتقاداً من المصريين ، بل على العكس كان يؤكدها . وما دام أن الانتماء العربي لم يكن يستدعي إعادة تصنيف المصريين بما ينحصر بها وصف المواطن عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلاً في الجامعة الدينية التي ينسر بها وصف المواطن عن البعض . وما دام أن الانتماء العربي موظف كالانتماء المصري في مواجهة الاستعمار .

نمة هنرمان أساسيان يكشف عنهم التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر . أولها اطراد نبوها مع متضييات الأمن القومي لمصر ، الذي تمثل نقسي ما تتمثل في الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين . وثانيهما تو الفكرة العربية .

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، أن متضييات الأمن المصري والعربي واحدة دائماً ، وأن المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات أمن واحد ومصير واحد أجزاء الغزو الخارجي ، وأن الخطر على مصر كان يأتي في الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجري دائماً في أرض الشام « شارونه الهاكسوس ، وقادش تحتمس ، إلى قرقميش البابليين ، وحطين صلاح الدين ، وعين جالوت قطر ، وحتى مرج دابق الفوري ، وحمص ونصيبين محمد على » (١) .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين . أن مصير مصر مرتبط دائماً بمنابر فلسطين خصوصاً وسوريا عموماً ، وأن الدفاع عن مصر والقناة إنما يبدأ في فلسطين على الأقل ، وواضح تماماً أن كل من سيطر من المستعمرين على أحد البلدين كان يندفع تلقائياً إلى السيطرة على الآخر ، كما فعل الصليبيون من اتجاه ( من الشام إلى مصر ) ونابليون من الاتجاه الآخر ( من مصر إلى الشام ) ، أما آخر مثل فهو الانجليز حين تقاسموا من مصر إلى فلسطين والأردن ، يقابله المثل الإسرائيلي المعاصر » (٢) .

وفي العصر الحديث ، كان أكثر من وعي هذا الأمر ، الدول الأوروبية الطامعة في البلاد العربية خاصة ، وفي أرض الخلافة العثمانية عامة . وتکالت جميعاً على محمد على عندما شارف مشروعه الكبير أن يتحقق ، وأثبتت انتصارها عليه بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، التي كانت بمثابة صك لعزل مصر وحبسها داخل حدودها الإقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع غرب النظام الاقتصادي لمحمد على واستباحه مصر اقتصادياً ، هما المهدان

الطبعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروبية في السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا في ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة في القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذاتية في الواقع الفسيح للجامعة الاسلامية التي نجسدها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة اثبتت فشلها - خلال القرن التاسع عشر - في صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الاطماع الاوروبية . ويمكن القول بأن دولة الخلافة قد افاحت شفاعة الفربى وفتحت أمامه السبل إلى سائر بقاعها على يهوى السلطانين عبد الحميد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الأجنبية او الافتراض او النفوذ التعليمي والثقافي وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوشه تجاه اوروبا ، فقد سلك - على أهون التعبيرات - سلوك من لا يجد مندحة من التفريط أمام اوروبا في النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت اوروبا حصارها السياسي نسرا في الستينيات اربعينيات ، فلم يلو الرجل العثماني المريض على شيء لانتاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون عن بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتعلمون يؤازره الباب العالى لهم ضد الفزو البريطانى المسلح ، بغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة في الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان « خليفة الله في أرضه وامام المسلمين » ، حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا الا بيانا اصدره واكب غزو الانجليز مصر يعلن عصياناً احمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الفزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الفاسدة بالاستانة .

رغم كل ذلك . بقى نوع من النطاع المصرى اخلاقة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم . وهو نطاع لا يعكس ثقة الوطنين فى قدرة دولة الخلافة ورشدها ، بقدر ما يعكس التزوع إلى انتفاء مصرى اشمل هر المقىق يكسب مصر استقلالها والمحااظنة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزميئيه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين .

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسبائها صكا للعزلة : ولكن لما تفيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل « الصيغة الجاهزة » لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامي ، وتتضمن شعارات « الخلافة » ، « والجامعة الاسلامية » ، اللذين كانوا شعراً باتفاقية ضد الفزو الاستعماري الاوروبى خاصة في الرابع الأخير من القرن التاسع عشر (٣) .

على انه في تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيةين في كل من مصر آشام ، اذ كانت تلك الحركة في كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجي في صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثماني مستغلين نزيف بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطاني مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه ، و الواقع هنا النزاع كلاً للحركتين في نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهة اخرى ، فان النزاع المجرى الى الوحدة كان يتوجه الى حيث صدر الخطر على استقلال بلادهم . ارادوه استقلالاً حقيقياً ومصر على الدوام يأتياها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين ، او من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل . ومع بدايات القرن العشرين تركز الخطر على مصر في الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩ ، وظهور مالديهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل في الجنوب ، بما يمكن من التحكم في مياه النيل الواردة الى مصر .

وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية إلى أعلى النيل بحروب محمد علي وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسالة السودانية » في الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل أن تظهر « المسالة الفلسطينية » في إطار تلك الحركة . وفي تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية أيضاً ، ويبحث لها الاستعمار البريطاني عن دور تقوم به في خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة أو على المنطقة العربية عامة .

### **الصهيونية ومصر :**

كانت أوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومي لليهود . وأوغندا تسيطر على منطقة البحيرات في أعلى النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . وإذا كانت البحيرات لا تمد مصر إلا بجزء من سبعة أجزاء المياه الواردة إليها ، فان أهمية هذا الجزء تتراءى من أنه يهدى إلى مصر في فترة التحاريق ، أي فترة الجفاف التي تسبق الفيضان السنوي ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيو برنت المهندس الفرنسي في المعهد العلمي المصري في ١٨٩٣ يشير إلى أن اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الاخطار ، وأنه يكفي للقضاء على مصر أن بنشا سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التي تأتيها في موسم الجفاف .

وكتب مونكريف إلى المعهد العلمي البريطاني في ١٨٩٥ أنه اذا ملكت بوله « متمندة » أعلى النيل وانشأت الخزانات على مسارب بحيرة

فيكتوريا « صارت تغدية النيل من تلك المسارب بيد الدولة المالكة » ، مما يمنحها سلاحاً تهدى به مصر بالفرق أو الجفاف .

وذكر بروناو منسوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق أفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وأن « موقفنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، لأن من ملك أعلى النيل يتصرف بمصر على هواه ومشيئته ويكون باستطاعته أن يقضى على مصر » (٤) .

ومنذ السبعينيات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . وأوقفت التوسع المصري في هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، انفقت مع المانيا في ١٨٨٦ على أقسام شرق أفريقيا ، بان تستولى هي على الجزء الشمالي الذي تقع فيه منطقة البحريات .

ثم عقدت مع المانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، ومدت خطوط التليفون إليها في ١٩٠١ ، وشرعتم في إقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر أثيوبيا في ١٩٠٢ . وفي ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسمياً حمايتها على أوغندا (٥) ، وهو ذاته العام الذي هرمت فيه بريطانيا على العرقة « الصهيونية إنشاء الوطن اليهودي هناك » . وينذر وايزمن في « التجربة والخطأ » أن الصهيونية البريطانية أصبحت « وكانها وطنية بريطانية » ، كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان إسرائيل زانجويبل يقود الحركة (« الصهيونية » نحو أفريقيا الشرقية (أوغندا ) ، وقد تحمس الانجليز كثيراً للمشروع بوصفه جزءاً من الإمبراطورية العظيمة » (٦) .

وإذا كان من المعروف أن اللورد سالبوري رئيس وزراء بريطانيا الذي وقع على عاتقه أمر تقسيم أفريقيا في السنوات من ١٨٨٦ إلى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته في شرق أفريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر (٧) . فأن العرض البريطاني لإنشاء وطن يهودي في أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة ، سيما أنه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفي ١٩٠٤ أبرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذي انطلقت به يد بريطانيا في مصر ويد فرنسا في المغرب . وفي ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين إيطاليا في أثيوبيا بما يراعي مصالح الانجليز في وادي النيل خاصة (٨) .

ولولا أن الاتجاه الفالب في الحركة الصهيونية قد رفض العرض الأوغندي في المؤتمرين السابع والثامن لها (٩) ، لكان المسألة الصهيونية قد أضيفت إلى مسألة احتلال الانجليز للسودان في تهدیدها للأمن المصري ، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، انه فضلا عن التناقض «نظارى» بين الحركتين الوطنية المصرية والسويدية في بداية القرن ، فإن مجلل السياسات البريطانية في إفريقيا في ذلك الوقت كان من شأنه أن يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما أدى إلى تركيزها على شعار «وحدة وادي النيل» كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وأن مصر كانت مستهدفة من مشروع إقامة الوطن القومي لليهود في أوغندا .

وجاء البديل الثاني للوطن الصهيوني في سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثاني (أو الأول) على مصر دائمًا . اقترحها هيرتزل على الحكومة البريطانية في ١٩٠٢ ، فاحتالت إلى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى الورود كروم ، ليبحث بعين العطف الأمانى الصهيونية مع مستشارى الحديوى . وقدمنت بعثة صهيونية إلى مصر أعدت تقريراً عن سيناء يدرس امكانيات استغلال وسائل اتصال مياه النيل إليها بسحارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ المشروع في شكل شركة يهودية تكون لها «حق احتلال» الأرض الكائنة شرق قناة السويس « واستعمارها » لمدة تسعة وسبعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالاً إلى خط عرض ٣٩ جنوباً ، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة (١٠) ..

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمي باشا الذي اشتهر بمعاملة الاتجاهين والانصياع شبه التام لنصائح كروم المازمة . وكان بطرس غالى وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائى عن السودان فى ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التى أعلنت فلاحى دنشواى فى ١٩٠٦ ودافعت عن مد أمتياز قناة السويس رغم معارضته الشعب المصرى لذلك ، وأغتالته أيدى الوطنين لهذه الأسباب فى ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالى ولا حكومة مصطفى فهمي كلها أن تقبل مشروعها صهيونياً ينزع قطعة من الأرض مصر .

وفوجئ الصهاينة برد لبطرس غالى يتضمن «أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقاً للفرامان الشاهانى ، لأى سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمى إلى الحصول على اتفاقيات من هذا النوع». ثم أرسل كروم إلى حكومته «أنه منذ بدء الأزمة الموضوع ، حاولت بالرغم من الممارسة الشديدة ، وبكل ما في وسعى ، حمل المختصين إلى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكنى الان أرى بصفة قاطعة ونهائية ، انه يجب صرف النظر عن الموضوع . وانى على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضقوط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد أن أضيف الى ذلك أن معارضته الحكومة الصيرية لا ترجع انى شعور معاد لليهود ، بل تستند الى أساسين :

الأول : إنها تعتقد بإمكان نجاح المشروع . والثاني : إن العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دعشتيم من محاولة لن تؤدي إلا إلى مضاعفة الصعوبات القائمة وایقاع النظام في تناقضات وعيوب جديدة » . وتلك اشارة واضحة من كرومـر إلى حرجـه وادرـاكـه عزلـته عنـ الحـكـومـة المـصـرـية نفسها ، لو حـاـوـلـ الضـغـطـ عليها لـانـفـاذـ مشـروـعـ كـهـذاـ .

وقد أبلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزـلـ في ١٩ يونيو ١٩٠٣ بنص عبارـاتـ كـرومـرـ ، وأـبـلـغـتهـ فـيـ ٢٦ـ يولـيـهـ بـاـنـهـ «ـ تـأـسـفـ لـعـدـمـ اـسـتـطـاعـتـهـ التـوـصـيـةـ وـالـضـغـطـ اـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ عـلـىـ الـحـكـومـةـ الـمـصـرـيةـ لـحـلـهـاـ عـلـىـ تـفـيـيـزـهـاـ فـيـ هـذـاـ الـخـصـوصـ » (١) .

من هنا يظهر أن المشروع الصهيوني في نظر السياسة البريطانية – وفي بدايات القرن العشرين – كان موجهاً في الأساس ضد مصر ، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوباً في أوغندا ، أو على مشارف قنة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بـرـيـطـانـياـ تـقـرـرـ الـاقـدـامـ وـالـاحـجـامـ عـلـىـ أـىـ مـنـ هـذـهـ الـمـشـروـعـاتـ وـبـصـرـهـاـ مـعـلـقـ بـمـصـرـ خـاصـةـ .

ولنا أن نستنتج بغير مطنة المقالة في الحكم ، أن المشروع الصهيوني رسم ليجهـهـ ضدـ مصرـ فيـ ذاتـهاـ ، وـذـلـكـ فـيـ وقتـ لمـ تـكـنـ ظـهـرـتـ فـيـهـ بـعـدـ اـرـهـاـصـاتـ الـاـنـتـمـاءـ الـعـرـبـيـ لـمـصـرـ ، بلـ فـيـ وقتـ كـانـتـ الـنـعـوـةـ الـعـرـبـيـةـ نـقـسـهـاـ تـجـهـهـ ضـدـ الـحـكـمـ الـعـمـانـيـ ، وـلـمـ يـكـنـ مـنـ شـانـهـاـ وـقـتـهاـ انـ تـشـكـلـ خـطـراـ عـلـىـ الـصـالـحـ الـبـرـيـطـانـيـ ، بـدـلـيلـ مـسـانـدـةـ بـرـيـطـانـياـ الـتـرـيـخـ لـهـذـهـ الـحـرـكـةـ الـعـرـبـيـةـ ضـدـ تـرـكـياـ بـعـدـ ذـلـكـ الـتـارـيـخـ بـأـكـثـرـ مـنـ عـشـرـ سـنـوـاتـ خـلـالـ الـحـربـ الـعـالـيـةـ الـأـوـلـىـ . بلـ فـيـ وقتـ لمـ تـكـنـ مـصـرـ فـيـهـ مـرـشـحـةـ لـأـنـ تـصـبـحـ مـرـكـزـ التـوـحـيدـ الـاسـلـامـيـ فـيـ أـطـارـ دـعـوـةـ الـجـامـعـةـ الـاسـلـامـيـةـ ، وـذـلـكـ لـقـيـامـ دـوـلـةـ الـخـلـافـةـ فـيـ الـأـسـتـانـةـ .

ولعل من يرـعـونـ أـنـ مـصـرـ بـادـاتـ الصـهـيـونـيـةـ بـالـعـدـاءـ «ـ مـنـ أـجـلـ خـاطـرـ الـرـبـ » ، يتـورـعونـ قـلـيلـاـ أـمـاـ حـقـائقـ التـارـيـخـ .

ولعل من يـروـجـونـ لأـوهـامـ الرـخـاءـ الـصـرـىـ لـوـ هـقـدـتـ مـصـرـ صـلـحاـ – وـلـوـ مـنـفـرـداـ – معـ إـسـرـائـيلـ ؛ـ يـتـدـيرـونـ فـيـ أـصـوـلـ الـعـدـاءـ الصـهـيـونـيـ لـمـصـرـ ذاتـهاـ ، وـأـنـ مـصـرـ الـمـصـرـيـ كـمـصـرـ الـعـرـبـيـةـ كـمـصـرـ الـاسـلـامـيـةـ ، هـىـ طـلـبـةـ الصـهـيـونـيـةـ بـالـاستـعـمـارـ .

ولم يـأتـ وـعـدـ بـلـفـورـ فـيـ ١٩١٧ـ بـعـيـدـاـ عـنـ هـذـاـ السـيـاقـ ..ـ وـأـحـادـيـثـ وـأـيـزـمـنـ مـعـ رـجـالـ الـخـارـجـيـةـ الـبـرـيـطـانـيـةـ ،ـ فـالـبـهـاـ يـتـضـمـنـ ذـكـرـ ،ـ مـصـرـ «ـ أـنـ

وجود شعب يهودي قوي على حدود مصر سيكون خطأ فزو من الشمال ، وستجد انكلترا في اليهود أصدق وأحسن أصدقائها ، « ان مسيرة فلسطين يهودية أمر يغدو الانكليز كثرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة في منطقة قناة السويس » (١٢) . وإن بعضاً من كبار المستولين البريطانيين الذين عملوا في مصر ، أبدوا تعاطفاً واضحاً مع الصهيونية ، يظهر ذلك من « اوقف كروميرا بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الأولى . كما يعرف من ريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصري وحاكم عام السودان ثم المتولى السامي البريطاني في مصر ، يُعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة ، وتقديمه النصائح إليهم من فيض خبراته بمصر والمنطقة العربية » (١٣) .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدها ل وعد بلفور أن فلسطين هي « خط الدفاع الاستراتيجي بالنسبة لمصر ، وأنه إذا وجب أن ندافع عن القناة في المستقبل ، وهي الجهة الضعيفة في مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين » (١٤) .

ويذكر ريدر بولارد الذي كان سفيراً لبريطانيا في طهران من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٦ ، أن من دوافع صدور وعد بلفور « الرغبة في تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس » (١٥) .

ومع ظهور المشروع الصهيوني في فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربي تحت الانتداب البريطاني ، عمل الانجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم غالى في كتابه القيم عن سيناء ، عملاً على ربط سيناء بفلسطين « وجعلها قطعة عازلة يمتد إليها الأنفوذ البريطاني ، لا من مصر المنادية باستقلالها ، ولكن من فلسطين » ، وأقاموا في سيناء خطأ للسكة الحديد وضعوه في أيدي حكمة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على أرض مصرية وتشييده بأموال رعالة مصرية وفرضوا على المسافرين شرقاً من مصر أن يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح (حدود مصر) أو حتى العريش ولكن في القنطرة على شفاف قناة السويس (١٦) .

ومن المهم ملاحظة أن ما كان يعتبره الانجليز من وجوهات « أمن مصر » ، هو من وجوهات آمنهم هم في مصر ، أي استقراراحتلالهم لها . بمعنى أن أمن مصر في نظر الانجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومي . كما يلاحظ أن تأمين مصر والدفاع عنها دائمًا ، إنما يكون من أرض فلسطين ، وأن قيام قوة معادية لمصر في فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر برمتها . وأنه لا استقرار لنظام مصر ، ما لم يتم له عتو حلبي في فلسطين ..

## المصرية المحتلة :

وقامت ثورة ١٩١٩ في مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى . لم يكن الخطر الصهيوني على مصر من فلسطين قد تجسد بعد ، رغم وعد بلفور . كان الخطر يتركز فحسب في الاحتلال الانجليزي لمصر والسودان . ورغم أن الحرب العالمية اجهزت على الرجل العثماني المريض ، واستبد الاستعمار البريطاني والفرنسي بالوقف في المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيما كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري أمام الحركتين الوطنيةين في مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعي بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محدودة

على أن الجدير باللحظة أن هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدئيا الاتساع الاشمل عند النظر إلى السودان . باعتبار أن استقلال السودان وتأمينه هو من متطلبات استقلال مصر ومن ضمانات أنها القومى . وإذا كان اثنين عن سعد زغلول زعيم ثورة ١٩١٩ وكثير بناء الجامعة المصرية المعادية للأستعمار ، اثنين عنه ان اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصفار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهو صفران كبيران ، وأسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادى النيل » . دفنته المحافظة على مصراته أن ينادي باستيعابها في وحدة اشمل . ولم يستهدف بذلك مجددا شخصيا ولا انكر مصراته ولا أضر بها ، ولكنه صنع الامر الوحيد الذى لواه لأنكر الوطنيون فيادته . وحفر مع جيله في الوعي المصرى المنهج الصحيح ، وهو السعي إلى الاتساع الاشمل محافظة على المصرية في مواجهة الاستعمار .. إذ كان شعار « الوحدة » يتوجه لدى المصريين إلى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرقب ..

وإذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد أضطربت على أيدي القوميين المصريين ، كما أضطربت سياساتهم العملية في هذا الصدد (١٧) ، فقد دل نظرهم وسلوكهم على أنهم طلاب استقلال وطني في إطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاسرا على حدودها الأقليمية . وإذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الأولى هي سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية ، التي شاهدنا شبابها في ١٩١١ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هي مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التي تستوعب انتماء المصريين في مواجهة الاستعمار . وهذه هي الجامعة التي شبت أمام ناظرينا في الخمسينات والستينات .

في السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى ، كان الحوار دائمًا بين الاستقرار في إطار الجامعة الإسلامية التي تملكتها دولة الخلافة ، وبين ابنة - الوجود المصري يوميتها المحددة . واتصر وقتها الوجود القومي المصري ، نتيجة انفراط مصر بمعركة تحرير وطني متميزة ضد الاحتلال البريطاني ، وأن الجامعة الإسلامية - كما سلفت الاشارة - ممثلة في دولة الخلافة ، كانت تهافت مقومات بقائهما ، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي عامه . واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطني استطاعت في ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطاني لمصر في ظروف صعبة . فلما بدأ يتبلور الخطر الصهيوني في فلسطين خلال الثلاثينيات ، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جاء مصدر هذا الخطر على الأمان المصري من فلسطين ، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى . وهو يأتي من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثني التزعة القومية ، وحركة يهودية متخصصة غازية تستثني التزعة الإسلامية . ونما في مصر اتجاهان الأول ينادي بالجامعة الإسلامية ، والثاني يتطور نحو الجامعة العربية . وكان اتجاهان تميزين ومتخلطين في الوقت نفسه ، بمعنى أن المعركة العربية كانت تحمل ظلالاً دينية ، والعكس صحيح . وكلتا الدعوتين تتفقان - على درجات مختلفة من الوعي - في السعي لانتفاء سياسي أشمل لمصر ، وفي التنقيب عن جامع سياسى يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقد كان « التيار السوداني » هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة . وحاولت الحركة الوطنية التصدي له قومياً بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادي النيل » . وعززته تارة بحق الفتح ، وهر مفهوم غريب . وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافي قاصر ، فضلاً عن أن مصر والسودان لا تتحسان به من دون أوغندا وأثيوبيا . وعززته طوراً آخر بجمع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومي أو ديني لا تختص به مصر والسودان كما لا يتحقق . ورغم كل هذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النفعي . يكفيها أنها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطني ضد الاحتلال البريطاني .

فلما بدأ يظهر التطرف الثاني في فلسطين ، بدأ يتفق معه الوعي المصري لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدي لهذا الخطر . وبين مصر وفلسطين لا يرد « حق الفتح » الغريب ، كما لا ترد الصلة التهوية الجغرافية . فلم يبق إلا الدين وهذه كجامعة سياسى ، أو اللغة والتاريخ والعادات والترااث والأرض . الخ كجامعة سياسي . لم يبق إلا الجامعة الدينية الإسلامية ، أو الجامعة القومية العربية . وقد اختلط

دھرا ، سیما فی الثلاثینیات . مادام تصادف ان کلیهما يصلح واصلا بین مصر وفلسطین . المهم ان الوعی المصری تفتقد عن ان الحفاظ علی المصریة لا تکفله القومیة المصریة ووحدها . وان درء الخطر عنها لا يکفله الا الانتماء الى الجامعه سیاسیة اعم .

### الاسلام والانتماء الاشمل :

لا وجہ لتکرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن المركبات الشعوبیة فی الثلاثینیات ونشأة مصر الفتاة وجمعیات الشباب المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجہ لذلك الا فی النطاق المحدود الذى يقتضيه سیاق هذا الفصل . وقد نشأت جمعیات الشباب المسلمين كما سلفت الاشارة فی ١٩٢٧ . وما بعدها ان انشأت جمعیات لها فی كثير من مدن فلسطین بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعیات فی ابریل ١٩٢٨ . ولا تخفي على المطالع دلالة ذن هذه « الجمعیات الاسلامیة » ، قد اقتصر تقریبا نشاطها خارج مصر علی البلد العربیة ، وأن الاهتمام السیاسی الذى انشغلت به كان يتعلق فی الأساس بفلسطين والمغرب العربی . كان لفکر الجامعه الاسلامیة جذور ضاربة فی التاریخ ، وبنمیکن للفکر القومي العربی انتشار يذكر فی مصر بعد . فلما بدأ تقبیب المصريین عن انتماء انتم ، استخرجت الجامعه الاسلامیة من مخزون التاریخ . ولكنها جرت علی الأرض فی نطاق الوطن العربی . وجرى ذلك كله فی فترة تصاعد الموجة الصهيونیة بفلسطين مع حادث حادث البراق فی ١٩٢٩ .

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين فی الفترة نفسها ١٩٢٨ تقریبا . ومن تافلة القول تکرار الحديث عن وجهتها السیاسیة . اذ ترکز أدبها السیاسی ، كما سبق البيان - فی رفض الجامعه القومیة مصریة كانت او عربیة . ونادت قولا واحدا بالجامعه الاسلامیة ، وأنه حیثما يوجد انسالم فشمة أرض الاسلام . ومع ذلك فأننا نکاد نلمع أن الجامعه الاسلامیة علی أيدي الاخوان ، كانت موجهة فی الأساس ضد القومیة مصریة ، وأنها فی تلك الفترة لم تشتبك فی عراك حیقی ومستمر مع فکرة القومیة العربیة . ولعل سبب ذلك أن الفکر القومي العربی ، لم يكن من القوة والرسوخ فی مصر وقتها ، بحيث يستحق خوض المعارک بشأنه ، ولكن سببا آخر يتراجع ازاء هذا السبب . وهو أن الجامعه العربیة كانت تتواءز مع الجامعه الدينیة ، من حيث سعى كل منها للانتماء الاشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من احتمالات المستقبل أكثر منه من ضرورات الماضی . ولم يغب عن الاخوان في جزء يسیر من أدبهم ، القول بضرورة الانتماء المصری لمصر وفائدة لأمنها . اذ کتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربیة غزت مصر وأذاقتها صقوف العداون ، فرد عليه الشیخ حسن البنا ، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال ، أما خطأ الفكرة ( فکرة طه حسين )

من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكتنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسي إلى المحيط الأطلسي . ٠ أن من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للأمة العربية . يعنى الحصوم الفاصلين على كسر شوكة وطنه وأضعاف قوه بلاده . ٠ ٠ ٠ (١٨) .

وأن اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر ، وإذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين في نهاية الثريات ، فإن الظهور: السياسي السافر للإخوان وتحولهم من جمعية دينية في الأساس والمظهر إلى جماعة ذات نشاط سياسي سافر . قد توأكب زمانياً مع الثورة الفلسطينية في ١٩٣٦ . ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية في مصر ، بينما بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦ . والصواب فيما يليه أيضاً ، أن سبباً من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية في منافستهم لحزب الوفد ومنازعاتهم أيام ، كان يتعلق بأنهم - من خلال الجامعه الاسلامية - خاطبوا في الرأي العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصر نحو الانتماء الأشمر . وإذا كان الاخوان صرحاً في موقفهم المخاصم للمفهوم القومي عامه ، بحسبانه في رأيهما مفهوماً عنصرياً يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التي يسوقونها دلاله على أرجحية الجامعه الاسلامية لديهم على الجامعه العربية ، أنه لاختلاف بين الجامعتين « الا من حيث السعة والامتداد » ، اذ تنحصر الوحدة العربية في سبعين مليوناً ، بينما تتعذر الجامعه الاسلامية إلى قرابة الأربعين مليوناً ، مما يمكن لأهلها في الأرض قوة وعزه (١٩) .

وفي الثلاثينيات أيضاً ظهر حزب « مصر الفتاة » . وعرف باتجاهه عربي واضح منذ تكوينه . وتضمن برنامجه منذ ١٩٣٣ هدفاً عن تحالف مصر مع الدول العربية . وإذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعه الاسلامية أحياناً ، فالحق أنه لم يلاحظ في تاريخه قط أنه وضع « المصرية » في تعارض وامتناع مع « العروبة » ، والحق أيضاً أنه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمر لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر إلى الجامعه الاسلامية باعتبارها عصبة أمم اسلامية أو شرقية ، « أن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعه الاسلامية في معناتها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هي وحدة قومية تجمع هذه الأمم . ٠ ٠ أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهدى أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعه الاسلامية ، هذا المعنى الذي يرمي إلى تكوين عصبة أمم شرقية تخفيف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعاً » (٢٠) . وكتب أحمد حسين في ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة ماسنة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها زكراً

السلام « ومجرد وجودها يهدى اطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك » (٢١) .

### المصرية ومخاطر العزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينيات . كانت سريعة الاستجابة لوجبات التزوع المصري لجامعة سياسية أعم لواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين . أما الوفد، حزب القومية المصرية العتيد، الذي أسهم إسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية ، إزاء الجامعة الدينية ومنذهب الخلافة الإسلامية ، وزعزع بجماعته السياسية أركان الاحتلال البريطاني ل مصر والسيطرة الأجنبية عليها . وكانت أهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار . ما وقر لدى المصريين وقتها – استخلاصا من خبرة ماضיהם القريب – من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق في مواجهة الغزو والاستعماري الغربي ، وما وقر لدىهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين في مواجهة الاستعمار . وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد – بكفاية عالية – أن تحبط سياسة اثارة الطائفية بين المسلمين والأقباط ، وتحبط سعي البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة .

هذا الوفد بدأ في الثلاثينيات يستشعر الخطر على مصر مما يجري في فلسطين . وكان يلحظ أن الصهيونية تهدى سيناء كما تهدى فلسطين . وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق في ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨ ، أن اقتراح جعل اليهود فلسطين وطننا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا ، وشارك حزب الوفد رسميا في المؤتمر الإسلامي العام الذي انعقد بالقدس في ١٩٣١ وشارك في المؤتمر العربي الذي انعقد بعده، وألقى عبد الرحمن عزام ممثلا عن الوفد رسالة الحزب ، وانتخب في عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستئناف تجزئة فلسطين وأنشاء مصرف عربى لمنع بيع الأراضي العربية إلى اليهود بفلسطين (٢٢) .

وفي ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر ( قبل أن ينشق على حزب الوفد ) « أن وحدة الشرق هي البقاء من خط المطatum التي ت يريد أن تفرد بكل دولة شرقية على حدتها لنقضاء عليها وانتهاها وسهولة الفتك بها . فيما من باش شرقى الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية ومراميها .. أن وحدة الشرق هي إزاء هذه السياسات الاستعمارية السبيل إلى درء خطراها ودفع يلانها ومضاد مفعولها .. أن موجبات السلام من خطر الاستعمار ووسائل الوقاية الناجعة من شره قيام هذا الاتحاد المنشود بينها ، وإنشاء هذه الروابط الروحية التي تربط أجزاء الشرق وأقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أمسوا الآخر في سائر نواحيه .. ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوى

بين أقطار الشرق ، وأنه لا يوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب ، ولكن العقبات تأتي من ناحية ملوك الشرق وأمرائه وسلطانيته (٢٣) . اتخذت حكومة الوفد في ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطيني العربي . ونشأت في ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيوني أحد زعماء الوفد .

وفي يوليه ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا إلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها ، حول الوضع في فلسطين ، فرد النحاس بأنه يبدي اهتماما بالغا بفلسطين . وهو اهتمام يعود إلى سنوات سابقة . وأنه يناقش الأمر مع السفير البريطاني ورجال الخارجية البريطانية (٢٤) . وفي الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطاني « أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر في قيام دولة يهودية على حدود مصر أذ ما الذى يمكن اليهود من ادعاء حقوق لهم في سيناء فيما بعد ؟ » وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم « فلسطين »، وصرح بأن مصر لن تتفق مكتوفة الأيدي تجاه ما يجري في فلسطين ، وأنها تؤيد الشعب الفلسطيني (٢٥) . وإن أهمية هذا الموقف في المجال المعروض لا تتعلق بالأثر العمل له في تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق باطهير المدى الذي بلغه الادراك المصري للخطر المحدقة بمصراته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لا يظهر في إطار هذه الدراسة إن كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربي . وأن المنهج المستخلص في دراسات هذا الكتاب ، أن الأمر لا يتعلق بموقف « قبطي » أو موقف « إسلامي » ، ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية . والذين يتتسق مع هذا المنهج ، أن يجري فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات السياسية . ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم المركبة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وأنه التنظيم الذي احتضن المفهوم القومي المصري واستوسع من الأقباط والمسلمين جمهوره في نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتتبّع فكرة الوحدة العربية كامنة وصريحة معدلاً لأهدافه الوطنية على وقها ، فقد نزع إلى هذه الفكرة مند الثلاثينيات وتطور بها تطوراً شيئاً يدل على تفتحه النظري لها ، وأنه لا يقف بفكرة المصرية الضيقة حائلاً دونها ، ولا يرى تعارضاً نظرياً بينه وبينها . وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثاني فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالاً في عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن « العرب والإسلام » في أبريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عنعروبة مصر التي تجد أساساً لها في الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والمواضيع الاجتماعية الأساسية . وتتكلم عن جهاد أقطار العربية ، وامتداد أصل مصر إلى الأصل السامي الذي هاجر إليها من المزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها في حاجة إلى تنظيم ،

« لا يجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتتوفر الرخاء وتنمى الموارد الاقتصادية وتشجع الاتصال المعلى وتزيد في تبادل المناقح وتنسيق العاملات » . وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة أو وطناً كبيراً يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها في خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالاً قوياً بالوطن الأكبر » (٢٦) .

يظهر أن التيارات السياسية الجديدة في الثلاثينيات كانت تؤيد الاتتماء المصري لجامعة أشمل ، إسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن في إطار الاتتماء السياسي الأشمل . وأن الوفد اتفتح نحو « العروبة » بدعوى ادراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيوني في فلسطين فضلاً عن المشاعر الإسلامية ، وأن مكرم عبيد يلور الموقف الفكري للوفد حسبما سلفت لاشارة . وكان الحزب الوطني يقف في الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل . واتجاهه لم يكن طارئاً - نيء بمراعاة تراطه في هذا الشأن من أيام مصطفى كامل . ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضاً للاتتماء المصري الأعم . حريصاً على الجامعة المصرية الضيقية المانعة . إلا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، أو لقسم من كبار الرأسماليين من ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التي كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها تفوذ كبير ، حكومة محمد محمود في ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقى في ١٩٣٠ (٢٧) .

### مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين في نسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربي للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . ودخل كل من هذه القوى الشتون العربية ضمن جوانب سياساته ونشاطه ، كل حسب أهدافه وأسلوبه . فصارت جزءاً تصيقاً من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه إلى مصادره وإلى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أي حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد الاستعمار ، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلاً عن الكفاح المشترك . وجامع الدين الإسلامي الذي يربط بين الغالبية في كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا جامع مخصوص باعتبار ما ينضاف إليه عن اشتراك في اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الاشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفـت بهذا التعدد في المداخل في وعي جمهـرة المصريـين . وكما التقت تلك المداخل كلها في ثورة ١٩٤٩ على فكرة التوحيد المصري بكلـفة عناصره الدينـية ضد المستـعمر ومن أجل بنـاء مصر النـاهضة المستـقلة ، التـقت المـدخلـات في الأربعـينـيات على دلـلة رئيسـية ، وهـي أنـ القوميـة المـصرـية لم تعدـ صـالـحةـ في ذاتـها ، وـفيـ

صيانتها المغزولة الضيقـة ، لم تعد صالحة لوعاء حركة التحرير المصرية ذاتها .  
وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم  
هي في تحررها وتقدمها .

استفتح الشعب المصرى كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية ( استسلام ألمانيا فى 7 مايو واستسلام اليابان فى أول سبتمبر 1945 ) . بموجة المظاهرات المتغيرة التى جرت احتجاجا على المشروع الصهيونى بفلسطين ، وذلك فى ذكرى وعد بلفور فى 2 نوفمبر 1945 . قاد تلك المظاهرات الاخوان المسلمين ، وكانت المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلبهم بمعركة فلسطين ضد الصهيونية ، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر الوطنية والدينية والشعو. العربى النامى . وتحرك لديهم الاحساس الواعى بالخطر مما يحدث فى البلد. متأخرا . وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة التى يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطانى ، كما أنها صارت أرض الاحتلال المباشر بين المركبة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكى الوارد الى المنطقة العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث ايران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارت الاستعمارين البريطاني والفرنسي اللذين خرجا مضعوفين من الحرب ، وأن تقتتص بتزول العرب وتسيطر على مجرى المياه الجوية ، ورات فى فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوى الجديد الوارد .

وهنا تبدو نقطة نستأهل الانتفاض الشديد والمداولة المتأنيه . ولها أهميتها في تقدير الواقع المختلف للقوى السياسية بالنسبة للفلسطينين وفي إطار الحركة الوطنية المصرية . إلى أي مدى كانت دعوة الكفاح المصري ضد الصهيونية في فلسطين تشكل أهمية في إطار الحركة الوطنية المصرية . وما قدر أهمية هذه الدعوة من وبة إلى الكفاح المصري ضد الاحتلال البريطاني . إلى أي مدى قدرت القوى السياسية المختلفة النظر الصهيوني في فلسطين على استقلال مصر وأمنها المستقبل . وإلى أي مدى ادركت بعضها أو كلها أنه ليس دون الاحتلال البريطاني خطورة على مصر .

منذ احتل الانجليز مصر في ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية في نطاق مقوله أساسية ، هي أن استقلال مصر منوط بخلاء الانجليز عنها . ومنذ ظهرت اتفاقيتا السودان في ١٨٩٩ ، اضاف إلى ذلك مقوله أساسية أخرى تتعلق برفع السيطرة البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من منعطفات استقلال مصر ومن موجباتها . ثم نجم الخطر الصهيوني في أسماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريرا في نهاية العشرينات . وكان ادراك هذا الخطر يتنامي حادثا بعد حادث ، دون أن يحتل مكانه في بؤرة الارادات الوطني المصري مع مسألتي العلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب

العالمية الثانية . يمكن القول بأن النزوع التقليدي للحركة الوطنية المصرية يبقى مقصور التركيز على قضيتي الجلاء والسودان ، مادام لم يحل بعد ، وان الخطر الصهيوني في فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحدود » وليس في « عقر البيت » . وهو خطر آت وليس خطرا ثائما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الاولويات في السياسة المصرية في مسألتي الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو أنها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التي تستحق المداولة ، تتعلق بما لا شك ظهر من بعد في سياق التاريخ الاحدث ، بعد تحقق المشروع الصهيوني في دولة اسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسيع ضد مصر والبلاد العربية . هو استعمار اسنيطياني يملمنا . كما تعلمتنا خبرة الفرنسيين في الجزائر .. والاوروبين البيض في روديسيا وجنوب افريقيا ، انه نمط من الاستعمار اشد عتوا من اي احتلال عسكري او سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنيعة على الهيئة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتغلب بتعديلات سكانية في الارض المسلوبة ، باقتلاع السكان الاصليين وزرع جماعات سكانية محظمة ، مما يعقب لأوحى الآثار . ومن جهة اخرى فهو يستند الى قوة الاستعمار الامريكي الوافد ، وهو استعمار جديد وفتى لا تقاس خطورته بما آلت اليه الانجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووهن ، سوءا من النواحي السياسية او الاقتصادية . وقد يكون لرجال الأربعينيات اسوة بما صنع مصطفى كامل في بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطاني الفتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعبّ على هذا التقدير أنه « بعدى » ، أي أنه يدخل في خصاشه عند تقويم الظروف في مرحلة ما ، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة أو تراكت للخطر بعدها . وهنا تفضل التفرقة بين أمرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وادراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولاشكال في الامر الأول ، وقد سلفت الاشارة الى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأنها ، وان مصر منذ الفراعنة لم تأمن على استقلالها قط الا بنوع من التوحد السياسي مع الشام ، ولم تعزل عن الشام قط الا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة الاحتلال على سيطرتها على مصر الا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد علي . واقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن في ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاستعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين في ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهي ذاتها العملية التي بدأت باتفاقية سايكس بيكون و وعد بالغور للصهيونية خلال الحرب العالمية الاولى .

اما الأمر الثاني وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فإنه ينبع الاعتراف بأن ما اتيحت مطالعته من الادب السياسي الوطنى لمرحلة الثلاثينيات والاربعينيات ، لا ينبئ بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة في المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب الاستعمار الاستيطانى ، سواء في أمريكا ضد السكان الأصليين او جنوب إفريقيا ضد الأفارقة او في الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التي سلفت الاشارة اليها في هذه الدراسة تؤكد أن الادراك المصري لم يكن يتراخى عن اي خطوة تتخذ على ارض فلسطين للدعم المشروع الصهيوني ، وذلك منذ حادث حائط البرaf . وماذا عساه يكون اظهرا في هذا الشأن من تصدى التنظيمات الشعبية التي ظهرت في الثلاثينيات لهذا الأمر كواحد من اهم أهدافها و مجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات ونموها ، مadam ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على قدر ما يستحق من أهمية . رغم ان الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا الأمر حسبيا سلفت الاشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية ادراكا لهذا الأمر وتصديا له . واسzedت من غير الجامعات الاسلامية ما عرضها عن ضمور الفكر العربية ونقص الفكر السياسي النظري المحيط بالمشروع الصهيوني . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكونهم الشعبي وتنظيمهم الدقيق ونكرهم العقائدى ، على استنبات أساليب للعمل السياسي تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون أكثر ملامة في التصدي للخطر الاستيطانى ، من أساليب العمل الوفدية السليمية المنشورة . والنقطة الهامة المعنية في هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية في بؤرة الاهداف الوطنية ، من شأنه وجوب إعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسي في خريطة القوى السياسية . وذلك لدى الجمهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان تذكر الاخوان في هذا المجال ، كان من شأنه أن يوقع العلاقة بين المسلمين والاقباط في حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطن الذى رفعوه قد يقتصر على المسلمين . وإذا أمكن لا يضاح هذا الفهم ، تبسيط التياران السياسية الدائرة في الثلاثينيات والأربعينيات ، بردهما الى قطبين اثنين فحسب حامق القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله الاخوان اذا أمكن ذلك ، فيتمكن القول بأن كلما من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية ، ولكنه يفتقد الوظيفة التي يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ، والثانية تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد الأمن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربي لمصر . وبهذا لم يستطع أى من الطرفين ان يستوعب الآخر ، وبقى كذلك عصيا عن ان

يستوعب فيه ، لأن كلاً منها يؤدي وظيفة تاريخية حيوية . وهنا يمكن سبب هام للصداع الذي عانت منه الحركة الوطنية والشعبية في الأربعينات .

### حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل في 15 مايو ١٩٤٨ ، دخل الجيش المصري مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم أن الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبي منقطع النظير . يمكن القول بأن قرار الحرب قد اتخاذ لاذداد الملك والحكومة من الأزمات التي صدت عليهما كل سبيل في ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبي الكاسح للقرار ، وليس لصدر القرار ، هو ما أكسب القرار شرعنته التاريخية . يمكن لحكومة ما أن تثير مشكلة لحرف الاتباـء عن أزماتها . ولكن هذا لا يعني بالضرورة والمتضمن أن تكون تلك المشكلة مصطنعة .. يمكن أن تكون مشكلة حقيقة ، ويكون لحكومة إلى أثارتها هو ما تقدره – خطأ أو صوابا – من أنها تستطيع أن تحقق فيما كسبها يوضـعاً من هزائمـها في مجالـات أخرى . أو أن تلـجـأـ إليهاـ لـتـنـتـجـهـ اـثـارـةـ هـذـهـ المـشـكـلـةـ بـعـيـنـهاـ منـ وـسـائـلـ ،ـ تـمـكـنـهاـ منـ قـعـمـ حـرـكـةـ المـارـضـةـ أوـ اـمـتـصـاصـ فـسـمـ منـهاـ .

والملاحظ أنه لم يوجد في تلك الأيام تيار من تيارات السياسة المصرية ، به أدنى قدر من الجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين ، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجيـنـ بيانـهـ فيـ الجـزـءـ الثـانـيـ منـ هـذـاـ الفـصـلـ .ـ ولمـ يـكـنـ منـ بـيـنـ تـيـارـاتـ السـيـاسـةـ الـمـصـرـيـةـ كـذـلـكـ منـ يـهـاجـمـ الـكـفـاحـ الـمـسـلـحـ وـيـقـفـ ضـدـهـ بـالـنـسـبـةـ لـلـتـصـدـىـ لـلـصـهـيـونـيـةـ .ـ وـأـنـ الـمـارـضـةـ الـوـحـيـدـةـ ذاتـ الـوزـنـ الـتـيـ وـوجـهـ بـهـ قـرـارـ الـحـكـمـةـ دـخـولـ الـجـيـشـ الـمـصـرـيـ الـحـرـبـ ،ـ لمـ تـكـنـ مـوـجـهـةـ إـلـىـ مـبـدـأـ قـرـارـ الـحـكـمـةـ دـخـولـ الـجـيـشـ الـمـصـرـيـ رـسـمـيـاـ الـحـرـبـ ،ـ وـلـكـنـهاـ كـانـتـ وـلـ حتىـ إـلـىـ مـبـدـأـ دـخـولـ الـجـيـشـ الـمـصـرـيـ رـسـمـيـاـ الـحـرـبـ ،ـ وـلـكـنـهاـ كـانـتـ مـوـجـهـةـ إـلـىـ مـلـاـمـةـ استـعـدـادـ الـجـيـشـ الـمـصـرـيـ – تـدـريـباـ وـعـتـادـاـ – لـخـوضـ الـحـرـبـ رـسـمـيـاـ ،ـ وـمـلـاـمـةـ خـوضـ الـكـفـاحـ الـمـسـلـحـ بـوـاسـطـةـ الـمـطـرـعـينـ الـدـينـ تـعـدـمـ الـحـكـمـةـ منـ غـيرـ عـلـانـيـةـ بـالـرـجـالـ وـالـسـلـاحـ وـالـتـدـرـيبـ ،ـ وـذـلـكـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ الـجـيـشـ عـلـىـ مـسـتـوىـ الـكـفاـيـةـ الـمـطـلـوبـ .ـ

والملاحظ ثانياً أنه أن كانت مصر خاضت هذه الحرب ، في ظل جامعة الدول العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن رأية توحـدةـ الـعـربـيـةـ ئـوـ الـقـومـيـةـ الـعـربـيـةـ قدـ سـادـتـ فـيـ الـحـيـاةـ الـمـصـرـيـةـ بـعـدـ .ـ وقدـ أـصـدـرـ قـرـارـ الـحـرـبـ مـلـكـ ،ـ أـنـ دـاعـبـهـ الطـموـحـ إـلـىـ زـعـامـةـ الـعـربـ ،ـ غـسـاهـ يـنـجـحـ فـيـ هـذـاـ الصـلـدـ فـيـمـاـ قـشـلـ فـيـهـ هوـ وـأـبـوهـ مـنـ قـبـلـهـ فـيـ أـمـرـ الـخـلـافـةـ الـأـسـلـامـيـةـ ،ـ

علم تكون هامته تشارف القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان في ظروفه وامكاناته . وشاركت الملك في قرار العرب حكومة ائتلاف من السعديون والأحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطني من الوفد ، النبع الصاف للقومية المصرية ( كان السعديون انشقاقا على الوفد ) . والاحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشارك في تأييد القرار جماهير المصريين بنياراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقي هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، وبرغم معارفهم ، مواقفهم المعادية للحكومة والملك .. ولنا ان نتساءل كيف يمكن لبلد ان يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته واحزابه ، ورغم انه يخوض في الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطاني ، وتحيط به الازمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن ان يزيد الشعب عن بكرة أبيه فرارا كهذا ، الا ان يكون استثنear أبلغ درجات الخطر على كيانه السياسي وجوده ، والا ان يكون موقفنا ان المعركة معركته ، وأن ما يحدث في فلسطين يهدى صميم مصراته ذاتها . والحال ان مصري الاربعينيات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسي موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متباينة ومعلنة ، مما يستبعد معه أن يكون في مكانة ملك مكروه ، أو حكمة مبغضة أن تسوقهم بالدعائية والعاطفة وغيرهما الى حيث لا يدركون . بل الحاصل أن الجماهير أيدت قرار العرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد أن انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه أحد أعضاء مجلس انشيون في ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية في حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا هي « والأمم العربية » من جامعة الدول العربية ، فأجاب الوزير الوفدي ، وهو ابعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه في الوزارة وخصوصه السعديون ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصرى في فلسطين الى سياسات بعض ملوك العرب كالمملك عبد الله ، والى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردني وال العراقي ، أجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما اعفى ذلك مصر من وجوب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها في بعض أشد التأثير .. وإذا كانت الدول التجاورة تعيل الان إلى التكتل والتعاون في مختلف جهات الأرض .. فما أولى الدول العربية التي تجمعها أواصر التاريخ والجوار واللغة والدين والعادات والأعمال والآلام ، أن تكتل وتتعاون فيما بينها ، دفاعا عن كيانها وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك » .. وضرب مثلا لأهمية هذا التكتل ما أفادته سوريا ولبنان منه لتحقيق استقلالهما: في ١٩٤٦ « ولن تنسى مصر التفاuf الدول العربية

حولها ، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي . . . » في ١٩٤٧ . وكشف اوزير الوفد بهذا الرد عن أن انتماء مصر الى «الجارات العربية» أمر تفرضه عليها مصلحتها وأمال تحررها فضلاً عن الروابط القومية ، ويصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصري الذي لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية أو جيش عربي ما . وبهذه الكلمة أرشد الوفد قوميته المصرية الى طريق القوميّة العربية .

### التحرر في إطار المعركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب أن الخطر الصهيوني على مصر الذي كان محتملاً في الثلاثينيات وأصبح وشيكاً في الأربعينيات ، قد صار خطراً حالاً . عبر الاسرائيليون حدود مصر في معارك تلك الحرب ووطئت أقدامهم أرض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة في الغرب وبين القوات الاسرائيلية في الشرق . وبسبب وجود دولة اسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتصرت السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

أولهما : كانت المعركة الوطنية المصرية تتكون – من بداية هذا القرن – من عنصرين أساسين ، الجلاء والسودان ، فانضاف اليهما فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ . ويلحظ أن خطاب العرش الذي القاه مصطفى النحاس بنثير لمان عند عودة الوفد إلى الحكم في يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم عرج على مسألة فلسطين قائلاً : « إن الكارثة مهما عظم هولها ، فإن توهن عزائم العرب أو تزعزع إيمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العتيبة بشئونها وتشييذ دعائهما « وإن يكون ذلك عسيراً إذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدتها هي العليا » .

وفي بدايات اجتماعات الباحثات بين الجانبين المصري والبريطاني حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية إلى السفير البريطاني في ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن أمرين ذكر أن الشعب المصري يجمع عليهما ، هما الجلاء الناجز ووحدة مصر والسودان ، ثم أضاف « ولكن استكمال الصورة أود أن أشير بصرامة إلى مسألة ثلاثة وهي مسألة إقامة اسرائيل في جانب مصر » يجب أن أقول لك في أخلاص وصراحة إن الشعور العام هو أن بريطانيا قد أقامت هذه الدولة على حدودنا لتكون شوكة في جانبنا وخطراً يتهدى لنا لكي لا تخوا مصر إلى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولي اللائق بها ، وإن قيام اسرائيل « قد أصبح من المشاكل الكبرى التي تشتعل بال مصر وبال الدول العربية » (٢٨) . وفي ٦ أغسطس ١٩٥١ التي وزیر الخارجية بياناً أمام البرمان عن تطورات

ابحاث بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسالى الجلاء والسودان ، عن « الاطماع الاشعبيه » التي لا يخفى لها ساسة اليهود ، وذكر ان اتساع الهجرة مع ضيق رقعة ارض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا في المستقبل القريب من ان تنشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها .. فهل نلام والحالة هذه اذا احسنا خطرا جسيما يتهلكنا من جهة هذه الدولة غير المرغوب فيها » . فعلمنا جهد امكاننا على تلقي هذا الخطير مستخدمين ابسط الحقوق وأوضحتها وهو حق الدفاع الشرعي عن النفس » . وذكر في النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والتواب المحترمين سيرة الانجليز مع مصر في امور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

ثانيها : بروز مشكلة تسليح الجيش المصري بوصفها مشكلة سياسية ذات اولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من اهم النقاط التي دارت حولها ابحاث بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليح الجيش المصري تناقش في المفاوضات السابقة منذ ١٩٤٤ ، بوصفها من عاصر الجلاء عن مصر ، بمعنى ان مصر عازمة على تقوية جيشها لستطيع الدفاع عن قناته السويس لثلا تهددها دولة طامحة ومعادية لبريطانيا . اما في هذه ابحاث الاخر فقد استقلت مسألة التسلح ولم تصبح مجرد عنصر من عاصر الجلاء ، وصارت مطلبا يتعلق بتأمين سلامة مصر في مواجهة خصومها . لقد بدأت ابحاث في ٥ يونيو (حزيران ) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والmarschal سليم قائد القوات البريطانية . وفي اليوم التالي مباشرة حمل النحاس اقتراحاته في اربع نقاط ، اولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويدته بأحدث الاسلحه والعتاد .. (اما) يقتضي أن تبادر بريطانيا بدل معونتها لاجابة مطالب مصر في هذا السبيل » .

وفي اجتماع وزير الخارجية المصري مع المارشال سليم والسفير البريطاني في ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكا الوزير من ان الاسلحه القليلة المتلقاة لم يسلم منها شيء لمصر ، والمح الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانجليز في اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالاولوية لمصر في مدها بأسلحه ، واحتل هذا المطلب البند الثاني (بعد مطلب الجلاء ) في البيانات التي كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز في هذه ابحاث ، منتقدة بشدة « المعدل المتساهي في البطء الذي يقترح لتزويد القوات المصرية بالاسلحة والمعدات الازمة لها » .. وتضمن بيان وزير الخارجية أمام البرلمان في ٢٦ أغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الاسلحه التي تعاقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل اكثر ثمنها ، ولا بالضجة التي يشنونها بين الخين والخين في مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبونا الى كل مصدر من

مقدار الحصول على الاسلحه ليسدوا دوننا كل سبيل » . وكان وزير الحريه قد فام بجوله في اوروبا بحثا عن السلاح .

ويلاحظ ان من بين الحلول المتي طرحتها الوفد او سمع لها بأن تطرح بالنسبة لبلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤده أن تستعيض ببريطانيا عن قاعدتها في مصر بقاعدة في فلسطين المحتلة أو في غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، أن ينصل التناقض بين بريطانيا ومصر ، الى تناقض بين بريطانيا من جهة واسرائيل والولايات المتحدة من جهة اخري . وبالطبع لم ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطاني السبيل اليه بقوله في أحد الاجتماعات « ان علاقاتنا باسرائيل لا تسمح لنا بالنظر في مثل هذا الاقتراح ». ثم استطرد في الحوار محاولا الاستفاده من الاقتراح المصري باتارة موضوع الصلح بين مصر واسرائيل ليتضمنا مع الدول الأخرى المجاورة في حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية إلى غزة ، بمعنى أنه تحسن الموقف حول اقتراح يربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع اسرائيل . برد صلاح الدين أن هذه المسالة « يصعب على الرأي العام قبولها أو تصورها وهي عقد صلح مع اسرائيل » (٢٩) .

#### مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر في هذه المرحلة ، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية ، وانضمماها كشعبة ثلاثة الى شعبتى الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الاهداف الوطنية لمصر في اطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضمين المسألة الفلسطينية في اهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسئولية هذا التضمين . إنما هو التطور التاريخي للأحداث الذي بلور الأمر هذه الصورة في المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الادراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وقوية الجيش المصري تحتل ق السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا اعتقاد أنها احتلتها منذ أيام محمد على في النصف الأول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل اثاره هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسئولية ذلك . على انه من المنطقى أن نسلم بان قيام الثورة من داخل الجيش المصرى الذى حارب فى فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر ادراكا وأكثر الحاجة في التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية وأهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوى من بين الاهداف الستة التي اعلنتها آنثورة .

ولنا أن نستدل من قيام الجيش خاصه بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين

وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . إن أسباب قيام الثورة على النظام « الملكي الاقطاعي - المتحالف مع الاستعمار البريطاني » كانت متوافرة ، وهي تفسر طبعاً لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الأسباب لا تكفي تفسيراً لأن يكون الجيش على وجه الخصوص هو من يتحرك قياماً بهذه الثورة . الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ، ولكن السبب الفلسطيني - وقيام دولة إسرائيل - هو ما يفسر قيام الجيش بها . ولهذا الأمر دلاله جد خطير ، إذا لاحظ في التاريخ المصري منذ قيام ثورة أحمد عرابي ، أن المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطني ، كانت هي الأساس «المختبر للسياسات الداخلية ولأنظمة الحكم ، وال موقف منها هو مصر قرة الأقواء وضعف الضعفاء في الساحة المصرية . ومن ثم فإن قيام ثورة ٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن أن المسألة الفلسطينية صارت من أسس ومخبرات السياسات المصرية وأنظمة الحكم ، وذلك بحسبانها قد صارت من مضامين حركة التحرير الوطني المصرية . وكما كانت الشرعية الأساسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة الاحتلال البريطاني ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك الحرب ، تقاس أيضاً بمدى كفایته في مواجهة الخطر الإسرائيلي . وكان من أسباب سقوط النظام « الملكي الدستوري » السابق على ٢٣ يوليو : بكافة مؤسساته وأحزابه ، لا لأنّه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطاني ، فحسب ، فإن ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال باكثر كثيراً مما كان يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لأنّه عجز عن حلّ الازمة الاجتماعية فقط ، فقد كان خليقاً بالنظام الحزبي وبالحركة الشعبية أن يتحقق في هذا المجال ما لا يقلّ عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو في البداية ، ولكن كان من أسباب سقوطه أن هذا النظام ، بكل تلك الظروف والأوضاع قد عجز عن أن يواجه الخطر الإسرائيلي على الأمان الوطني لمصر . وحزب الوفد بتراث نضاله السلمي المشروع في مواجهة التغذى والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلاً للتصدى لکفاح يستدعي استخدام القوة العسكرية ، وبستند إليها كضرورة قومية .

وليس من أهداف هذا الفصل التاريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة للفلسطينيين للانتماء العربي لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد أن يتفادى هذا الأمر ، مادام أن تلك الثورة هي ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمي والشعبي بانتماء مصر العربي ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . ومادام أن هدف هذا الفصل هو قياس هذين المتطورين في إطار « المصرية » فقط .

ويمكن الاشارة إلى أن ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت او ضماعها السياسية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية

بشعبها الثلاث ، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر في ١٩٥٤ . ومن قبلها اتفاقية السoudات في ١٩٥٣ ، وفي الوقت نفسه شرعت في التصدي للمشكلة الثالثة وهي فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ في هذا الشأن أن بدايات التحرك المصري الرسمي إلى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعي وعسكري .

ومن شواهد ذلك فضلاً عن ميثاق الضمان ، مؤتمر رؤساء أركان الجيوش العربية في أغسطس ١٩٥٣ والمجلس الأعلى للدفاع العربي في أكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الأسلحة والتعليم العسكري ببلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثنائية بين مصر وسوريا ومصر وال سعودية في أعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما اثير في كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيوني والضغط العربي المشترك على العالم العربي لتزويد البلاد العربية بالسلاح وإنشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ أيضاً ان مشكلة السلاح صارت هي المطلب الأساسي للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب إلى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسألة السلاح . فلما أريد بهذه السياسة في السبعينيات ان تحول مرة أخرى من الشرق إلى الغرب طرحت مشكلة السلاح أيضاً . وطرح في هذه اللحظة بطريقة أن حلفاءنا « الشرقيين » لا يعطونا السلاح بالقدر الذي يأخذه عدوانا من حلفائه « الغربيين » .. ومن ثم فان حلفاء عدوانا أفضل من حلفائنا ، وعلينا أن نتحول إلى الغرب لأنه أفضل . ولم يمكن تحويل السياسة الخارجية المصرية إلا بالارة لهذا الموضوع الذي يرتكز عليه الأمن القومي .

والخلاصة ، ان فلسطين ألت إلى أن تكون هي مضمون الحركة الوطنية المصرية . وأن تحرير مصر لم يعد متصورا إلا في إطار حركة تحرير عربي شاملة ، وأن الحفاظ على مصر لم يعد متصورا إلا في انتماها إلى الجامعة الوطنية العربية : واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد إلا أن تتعزز مصر لشنفريدها أعداؤها ، وضرب فكرة العربية في مصر لن ينفع حفاظاً على مصر . وأن كان يمكن أن يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الإسلامية ، فالانتقام الأعم لمصر لم يعد في المقدور تجنبه . والبدبلان المطروhan شعبينا ووطنياً : هما أما الجامعة الوطنية العربية أو الجامعة الدينية الإسلامية ، وكان هذا الأمر قد انحسم في الخمسينيات ، ولكنها مسألة تعود . وخبرة التاريخ المصري ، تطرح نفسها من جديد في وعي المصريين . ولعل هذا الأمر يكون مجالاً للمداولات في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

## المراجع

- (١) العالم العربي والأمن القومي المصري . نبيه عزيز . مجلة الفكر العربي . المدحان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) - ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨ . السنة الاولى
- (٢) العالم العربي . المرجع السابق .
- (٣) الحركة السياسية في مصر . طارق البشري . (القاهرة ١٩٧٢) من ٣٤ . كما يرافق كتاب « الجامدة الإسلامية والحركة القومية عند مصطفى كامل » د. محمد عماره . بيروت ١٩٧٦ .
- (٤) سعد زغلول يلاوش الاستثمار . طارق البشري . (القاهرة ١٩٧٧) .
- (٥) الاستثمار الأوروبي لافريقيا في مصر الحديث . د. زاهر ديابش . من ٢١ .
- (٦) التجربة والخطأ . حميم وايزمن . الترجمة العربية . من ٣٦ .  
*A Short History of Africa*, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188-189.
- (٧) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125-126.
- (٨) Britain and the Arab States, Seton-Williams, p. 123.
- (٩)
- (١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ . ابراهيم أمين غال ( تراجع فصول هذه المسألة في الكتاب ) من ٣٨ - ٢٧٥ .
- (١١) سيناء المصرية . المرجع السابق . من ٢٨٠ - ٢٨٦ .
- (١٢) التجربة والخطأ . المرجع السابق . من ٦٣ - ٧٠ .
- (١٣) التجربة والخطأ . المرجع السابق . من ٨١ .
- (١٤) اتجاهات الصحفة المصرية إزاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ . د. هواطف عبد الرحمن ( رسالة دكتوراه لم تنشر بعد . وقد تفضلت الدكتورة المذكورة للأذنة فاطمتني عليها ) من ٩٦٦ - ٩٦٧ .
- (١٥) Britain and the Middle East, Sir Reader Bullard, p. 71.
- (١٦) سيناء المصرية . المراجع السابق من ٢٩٨ .

- (١٧) سعد زغلول . . . المرجع السابق . يراجع الفصل الخامس بالسودان .
- (١٨) صحيفـة الاشوان المسلمين . غرة جمادى الآخرة ١٣٥٢ هـ .
- (١٩) صحيفـة انتدـير ٢٨ جمادى الآخرة ١٣٥٨ هـ .
- (٢٠) صحيفـة الصرخـة ١٣ يناير ١٩٣٤ .
- (٢١) صحيفـة مصر الفتـاة ٧ مارس ١٩٤٠ .
- (٢٢) ترـاجـع بشـيـء من التـصـيـل في « الحـرـكـةـ السـيـاسـيـةـ » . . . المرـجـعـ السـابـقـ ، صـ ٢٤١ - ٢٤٨ .
- (٢٣) الشـهـيدـ أـحـمـدـ مـاـهـرـ ، تـصـيـفـ مـحـمـدـ إـبرـاهـيمـ أـبـوـ رـوـاعـ .ـ الـبـرـهـ الـأـوـلـ .ـ مـنـ ٩٢
- (٢٤) مـضـابـطـ مـيـلسـنـ الشـيـرـيخـ .ـ جـلـسـةـ ٢٠ يـولـيـهـ ١٩٣٧ .
- (٢٥) اـتـجـاهـاتـ الصـحـافـةـ الـمـصـرـيـةـ . . . دـ عـوـاطـفـ عـبـدـ الرـحـمـنـ .ـ المـرـجـعـ السـابـقـ .ـ مـنـ ١٨٣ـ .
- (٢٦) لـكـرـيـاتـ (ـ مـجـمـوعـةـ خـطـبـ وـبـيـانـاتـ ) جـمـيـعـاـ أـحـمـدـ قـاسـمـ جـوـدةـ .ـ مـنـ ١٤٦ـ .ـ الـخـ
- (٢٧) تـرـاجـعـ بشـيـءـ منـ التـصـيـلـ فيـ «ـ الحـرـكـةـ السـيـاسـيـةـ » . . . المرـجـعـ السـابـقـ ، مـنـ ٢٣٧ـ .ـ ٤٤٠ـ .
- (٢٨) مـحـافـرـ الـمـحـادـثـاتـ السـيـاسـيـةـ وـالـمـذـكـراتـ الـتـبـادـلـةـ بـيـنـ الـحـكـومـةـ الـمـصـرـيـةـ وـحـكـومـةـ الـمـلـكـةـ الـمـتـحـدةـ ، مـارـسـ ١٩٥٠ـ - لـوـفـيـرـ ١٩٥١ـ .ـ طـبـعـ وـزـارـةـ الـخـارـجـيـةـ الـمـصـرـيـةـ .ـ مـنـ ٢٢ـ .
- (٢٩) مـحـافـرـ الـمـحـادـثـاتـ السـيـاسـيـةـ . . . المرـجـعـ السـابـقـ .ـ مـنـ ٢١ـ .ـ ٣١ـ .



## ٢٠ - الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات أيضاً ظهرت الحركة الشيوعية كواحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسلوبها لا بأس به بين فئات حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار ، وألغت السياسات الوطنية بمعاهدي جديدة ، تتعلق بالمضمن الاجتماعي لحركة التحرير الوطني ، والتصنيف الطبقي للمجتمع ، والتاكيد على التحرر الاقتصادي من الاستعمار جنباً إلى جنب مع التحرر السياسي ، فضلاً عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذي كان له أثره في انتصاج الفكر السياسي المصري ، فيما تلا الأربعينات من أعوام ، عندما وسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية في ضوء ارتباطها بحركات التحرير الوطني ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسي بالتحرر الاقتصادي والتنمية الاقتصادية المستقلة .

على أن المهم في الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والأقباط وذلك في إطار مفهوم الجماعة السياسية . ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الأقباط خاصة . وكان في الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوي لتنظيماتها ، كان فيها من الأقباط مثلما فيها من المسلمين ، سواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشكييلاتها على مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو أن مسألة المسلمين والأقباط قد حظيت باهتمام فكري ما من مفكري التيار الشيوعي ومنظيميه في مصر . إنما مورس عدم التفرقة بوصفه بداعه من بدءات الوجود السياسي . كما لا يبدو أن برنامجاً لتنظيم في هذا التيار قد عالج أمراً كهذا .

وأن ما يستحق الوقوف أزيد ، ليس الموقف الفكري والتنظيمي للحركة

الشيوعية من مسألة الاقباط وال المسلمين ، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الإطار الذى يحكم هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ فى بناء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الاسلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر .

ويمكن القول بأن كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد اتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها في ضوء موقف نكرى التزمته فى بناء ذاتها . ويسكن القول أيضا ، أنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فإن واحدا منها لم يخرج فقط عن واحد من اثنين ، الجامعة السياسية الوطنية، او الجامعة السياسية الدينية، كل هذا الا ما كان من أمر المركبة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينات ، لأنها بشكل عام جاوزت هذا النطاق ، وفازت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم في حله خلال هذه الفترة ولا أضافت صراعها ضد أحد التيارين رصيدها للتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت المركبة الشيوعية الفكر الماركسي بطبيعة الحال . وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقي للمجتمعات، ييرز على حساب التصنيفات القومية . يكاد يؤكد أن للجامعة القومية مضمون طبقي برجوازى ، وفقا للفكر السائد فى الأربعينات ، ويرفع شعار «الأمية» توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . ويعين الدخول في جدل نظري حول هذا الأمر ، فإنه اذا كان لهذا الأساس وظيفة نضالية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوروبا خاصة ، لثلاثة تنساق الشغوب ، وراء صراعات لا تفيى إلا الطبقات الحاكمة ، ولكن تتضاد هذه الجهدود فى مواجهة «أمية» النظام الرأسمالى ، فإن هذا الأساس النظري كان يحتاج إلى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التي تخوض صراعها التحريري الوطنى ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طبقتين عاملتين في بلدين أحدهما مستعمر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبيين ، أحدهما يخوض صراعه التحريري الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقادرت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدفع بينها بغير تعب . وأن الأبية التاريخية والحضارية والמורوثة . فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة المترافقية السياسية ، كل ذلك يبقى مميزا للجامع القومى كجامع سياسى ، لا ينطمس الا لسائب جامع قومى آخر .

وقد أدرك بعض كبار مفكرى الماركسية هذا الأمر ، وأولوه بعض اهتمامهم . كما أدركته الحركات الشيوعية في بلاد التحرر الوطنى، التي كسبت

فيها الحركة الشيوعية أصلالة وتميزاً بواهها مركز القيادة في حركة التحرير الوطني ، كالصين ويوغسلافيا مثلاً .

على أن الذي حدث في مصر ، أن العنصر القومي قد تميز بالضمور الشديد صالح مفهوم للأمية تميز بالتضخم الشديد ، وذلك حتى في إطار الفهم الماركسي التقليدي لحركات التحرر الوطني . ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التي لأبست الحركة الشيوعية في مصر والبلاد العربية ، والتي حدث كثيراً من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمي ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية . وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبي اليهودي في قيادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب إلى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبع في سرارات تنظيمية ، توصيراً للحركة الشيوعية ، ضد الوجود الأجنبي اليهودي في قياداتها .

يدرك أحمد صادق سعد « أن الحركة الماركسية نشأت في الأوساط المثقفة ثقافة غربية ، وظلت محسوبة فيها وفي مراكز صنفية من الفئات العمالية » ، « ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلة شخصياً ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين في المدينة والريف » ، ثم يوضح أثر هذا التناظر الفكري « لم تتبّع لتلك الكتلة الشخصية من الشعب - الفلاحين - التي كانت الطبقة العاملة وما زالت مرتبطة بها بصلة سرى قوى » ، وأن الحركة الماركسية « لم تستوعب تراثه الخاص ( الشعب ) وأساليبه التقليدية والأشكال هيئاته » ، وأن الفكر الماركسي ظل « إلى درجة كبيرة أمراً منفصلاً عن الطريق الخاص الذي يمكن أن نسلكه مصر نحو الاشتراكية » (١) .

ويذكر أنياس مرقص « أن عامل آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية في المنطقة العربية ، هو أنها نشأت أون ما نشأت على يد أفراد من الأقلية القومية أو العنصرية أو الطائفية وفي أوساط هذه الأقلية . وأننا إذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمغ الحركة الشيوعية بالحياة أو بانحراف أصولها ، وأنما هدفنا تغير المقدمة التالية : أن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التي حالت دون تحقيق الاندماج الضروري بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية ، بين العقبة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية » ، ثم يشير إلى نقطة أخرى « أن مبدأ اخضاع النضال في كل بلد لصالح البروليتاريا العالمية ، أرتدى أكثر من أي وقت مضى ، شكل خضوع وثيق لصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول ( الاتحاد السوفيتي ) وقادته الملمم الذي حقق النصر على الفاشية الدولية ( ستالين ) » (٢) .

الحزب القدسي :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، إلى المادة التاريخية الفزيرة التي أخرجها الدكتور رفعت السعيد في خمسة كتب صدرت له في السنوات العشر الماضية (٣) . ووجه المرض في هذا الاستناد ، أن هذه الكتب جمعت أولى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وأنها صيغت كمؤلفات تاريخية . من وجهة نظر جاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتفاء الفكرى والسياسى والتاريخي لها ، والى اعتبار تاريخ هذه الحركة فى مصر هو مقاييس النظر السياسى ومحك التقييم التاريخى للأحداث عامة . ووجه الوفرة فى المادة التاريخية أنها كافية لفهم الموقف والاحاديث ، وووجه الفاندة فى أثبات وجهة نظر الباحث أن لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف ، بحيث يمكن إعادة ترتيب المادة وتقييمها بناء على الاطمئنان الى حجتها .

والحادث ان كتبت مؤلفات عن المركبات الشيعية في البلاد العربية منذ العشرينات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للأوضاع المحلية، وعن شططها في الاتناء للحركة الشيعية الدولية ، شططاً أفسد عليها بعض حبها السياسي في ادراك متطلبات حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار . مثلما أثير عن الحزب الجزائري الذي خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه ومثلما أثير عن الحزب السوري اللبناني . ولا يظهر ان الحركة المصرية قد خطلت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسي يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتوافر لها الوجود الفعال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعي الانجليزي كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية في فترة الاحتلال البريطاني لمصر ، على خلاف آثر الحزب الفرنسي في كل من سوريا ولبنان والجزائر في فترة الاستعمار انفرنسي لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة أن الحركة المصرية قد توأك ظهورها انفعال في الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية .. فصارت المسألة الفلسطينية مما لا يسهل اغفاله في تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسس الحزب الشيوعي اللبناني في ١٩٢٤ تقريباً، من يوسف يزبك وفؤاد شمالي وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجمندوبيا عن الأممية الشيوعية »، وما لبثت جنته المركزية أن شكلت من خمسة أعضاء هم ارتين مادوتيان، هيكاروزن بوباجيان، يوسف يزبك، فؤاد شمالي، حاكوب تيير، وكان الأخير يهودياً روسي الأصل قدم إلى بيروت من فلسطين وانتخب سكريراً عاماً للحزب، « وفي فلسطين تأسس الحزب الشيوعي على يد نفر من اليهود الروس، وتوزع الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زبام ».

وكان تعتبر من أبرز خبراء الكومترن بشئون الشرق العربي « أما في المزائر ولدان المغرب العربي . فقد كانت المنظمات الشيوعية شبه فروع محلية للحزب الفرنسي الذي تأسس في ١٩٢٠ (٤) ، ويظهر من هذه الاشارة أن كان ثمة وجود يهودي في قيادة الحركات الشيوعية في بلاد الشام ، وهي البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية ».

أما عن مصر ، فيذكر الياس مرقص أن ظهرت في العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسني العربي وروزنثال وأنطون مارون وسلامه موسى ، بمشاركة عدد من موظفي الكومترن وجليم من اليهود الروس ، أمثال أبيجدور وناداب وآخرين » ، ظل ضعيفاً يعتمد على أعضاء من الأقليات والاجانب ، وسار على نهج يسارى متطرف فحرارب حزب العربي وسعد زغلول » (٥) ، ويدرك د . السعيد أنه ما أن أفرج عن حسني العربي بعد القبض عليه في ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومترن (« الدولية الشيوعية ») ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعي ، وكانت الخطوة « هي الاستغناء عن الكوادر الأجنبية والاعتماد قدر الامكان على ايفاد كوادر مصرية ، وعمالية على الأنصار للدراسة والتدریب في جامعة كادحى الشق بموسكو » ... ويبدو أن موقف العربي هذا جر عليه عداء الكثرين فيما بعد . حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسرائيل عليه ».

وعلى أية حال ، فقد كان من بين من سافر إلى موسكو للدراسة وقتها ، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعي (٦) ، ومنهم محمد عبد العزيز الذي عاد من موسكو ليصبح سكريراً للحزب المصري ، تم ظهر أنه عميل للشرطة ، وهذا العميل الذي تولى قيادة الحزب ، كان أحد اليونانيين هو من رشحه للقيادة ، ويقال أن الكومترن هو الذي عينه (٧) .

أتباع للدكتور السعيد ، أن يجمع في كتابه أقوالاً من أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامي ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، أن حسني العربي كان يهاجم الأجانب بشدة وخاصة اليهود ، ويحكي عبد الرحمن عن تجربته في موسكو « كان هناك عرب آخرون ، من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ، ويحكي عن نشاط الحزب المصري « لكن اليهود والأجانب لعبوا دوراً سيئاً وأضرروا بالحزب . وبالعمل الحزبي . لقد حذروا لينين من الصهيونية ، قال أنها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على أهمية تعرية الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر أجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنثال وأبنته روزنثال وأصدقاء روزنثال ، وحتى الكومترن عندما أرسل مندوباً إلى مصر أرسيل (أبيجدور) ، وهو زوج أبنة روزنثال ، وكان هناك

شخص يهودي عربي في الكومنtern مستول عن الشرق الأوسط كله أسمه (أبو زيام) وكان خطيرا جداً ..... كان لا يريد أن يتولى أي عربي منصباً قيادياً في أحزاب الشرق الأوسط . كان يساعدته عدد من اليهود في الكومنtern وكان شخصاً ليقاً . كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا ننادي (ارابيزاتسيا) أي التعرّيب تهاجمنا بشدة . بل أنهم عملوا لنا نقداً لأننا رفعنا شعار (ارابيزاتسيا) وأنا شخصياً حوكّمت أمام هيئة الكومنtern . أبو زيام قال في المحاكمة أن العرب لا يصلحون لأنهم مختلفون ..... لكن بعد ذلك حدث تطوير في الكومنtern وأبعد ٧٠ شخصاً صهيونياً ، وهذا يؤكّد مخاوفنا » (٨) .

كما يحكى محمد دويدار (كان عاماً بالسكة الحديد وانضم للحزب الشيوعي في ١٩٢٧ وسافر إلى الاتحاد السوفيتي لدراسة الماركسية) ، « الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محظوظة اهتمام العناصر اليهودية الأصل . كان المصريون أقلية (حوالي ١٢ شخصاً) ، وكان هناك حوالي ٣٠ فلسطينياً وآخرين من الجزائر ومراًاثن والعراق وسوريا . لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود . كان معظم موظفي القسم الإداريين والترجمين من اليهود والعرب أيضاً ، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر في ذلك ، واعتنينا أن هذا التكوين لا يتلام مع طبيعة ظروف البلدان العربية ..... وباختصار خضنا نحن المصريين صراعاً ورفعنا شعار (ارابيزاتسيا) أي التعرّيب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة في الجامعات بحجج أنها شوفينيون واعداء للسامية . وللاسف فإن العناصر العربية الأخرى برغم ثوريتها ، إلا أنها اذجرت في التيار وشاركت الآخرين في حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذي أدى إلى عزلنا وإلى هزيمتنا في معركة التعرّيب ..... »

« كان المسئول عن القسم العربي يهودي من أصل روسي هو أبو زيام وأسمه المركب (حيدر) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك أيضاً مسئولاً آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على أن يدخل إلى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كشريفين على القسم العربي ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة ..... وكان المشرّفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة وكثيراً ما كانوا يقللون من شأننا ، والحقيقة أنني لا استطيع أن أتهم جميع اليهود ، لكنني أكاد أورق أن بعضهم كان عبلاً صهيونياً بينما كان هناك يهود مخلصون ..... وباختصار فأنا أعتقد أن ثمة عناصر كانت تتعمد اختيار الطالبة العرب من مستويات فكرية وثقافية مختلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح » ، وأشار إلى العناصر التي كانت تقاوم التعرّيب وأضطهدوا الكوادر العربية في المكتب الشيوعي الفلسطيني ، فلما آثار دويدار هذه المسائل أتهم بأنه « برجوازي صغير » .

ثم حكى عن قصة عودته إلى مصر « الحقيقة أن العناصر المعادية التي أشرت إليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية إلى بلادها ،

وذلك، حتى تناح لهم الفرصة هم وأعوانهم . . . والذى يرسم على العودة كانت سبب فى وجهه الطرق بحيث يدمر وهو فى طريق عودته . فمثلاً محمود حسنى العرابى كان فى موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب ( المصرى ) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلاً منه ، فلما طلب العرابى العودة أعطوه تذاكر السفر دون أية نقود ، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة إلى مصر إلا عبر جولة فى البلاد العربية ، على أنه بعد عودة دويدار إلى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضى وأخرين و « اتصلنا جميعاً بهنرى كوريل وانضممنا إلى تنظيمه » (٩) .

هذا عما كان يحدث للشيوعيين المصريين والعرب فى موسكو ، أما ما كان يحدث فى مصر ، فيذكر الدكتور القاضى « وكان يأتي موافدون عن الكومنترن ولكن بكل أسف كان أغليهم من البيهود » (١٠) . كما يحكى أدوارد ليفى ( محامى مختلط بالاستنديرية ، ماركسي ، ولد فى ١٩٠٢ ، واعتقل فى ١٩٤٨ وطرد من مصر فى ١٩٥٦ ) عن تأسيس جمعية *Essayists* الثقافية اليسارية فى ١٩٢٥ ، أن كان أعضاؤها يونان ويهود وشواوم وقليل من المصريين الإقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دوراً فى التنظيمات الماركسية التى ظهرت بعد ذلك ، وإن ليون كاسترو الصحفى الذى كان على صلة بسعد زغلول فى العشرينات ، ظهر كقادر يساري ولعب دوراً فى اتحاد أنصار السلام فى ١٩٣٧ وصار صهيونياً ، وأن لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم « فى الأساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك أيضاً انجليز كثیرين ، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم . لقد خشيت من وجود الانجليز » (١١) .

### البدايات الأولى :

في ١٩٣٤ أسس بول جاكو دى كومب ما سمي « اتحاد أنصار السلام » ، الذى جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسيين الانجليز ، وبأغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع资料 للسلام الذى يدعو إلى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة إلى الحرب ، وكان دى كومب شاباً سويسرياً تعلم في ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعي الألماني ، وجاء إلى مصر مع أبيه صاحب شركة المقاولات ، لاداء بعض أعمال الشركة بأسوان . ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الإيطالية وغزوها للحبشة ، وضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أثنتهم السفارة الأسبانية بمصر . وقد حل اتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وسافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقى عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية (١٢) .

ويحكى دى كومب أنه بعد حل الاتحاد ، ظهرت « جماعة البحث » من نحو ثلاثة شخصاً أجنبياً أو مصرياً ذو ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصري . وفي ١٩٤٣ أصدروا كتاباً بالإنجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الإنجليز .

ويذكر « المقيقة أن أحد العوامل المساعدة أن الانجليز كانوا يرجسون بالتعاون معنا خوفاً من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، وأن ليون كاسترو الذي اتخذ موقف يساري من موقع المعادة للنازية كان صهيونياً « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة في هذه الأيام ، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بما فيهم الشيوعيين » ، تم ذكر عن كاسترو وأمثاله « أظهروا أنهم في خوف شديد من جماعة الاخوان المسلمين » (١٣) .

من محمل هذه الواقع ، يظهر أولاً أن هؤلاء اليساريين الأجانب ظهروا سياسياً في مصر كجزء من الحركة الأوروبيـة المعادية للفاشية ، وهم إذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتيهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بشورة أخرى جرت « وراء الحدود » أيضاً في فلسطين عام ١٩٣٦ . ويظهر ثانياً ، أن كثيراً منهم كان - على يساريته - صهيونياً ، يعادي الفاشية في الأساس من حيث ممارساتها ضد اليهود ، ويكتب بهذا العداء وصفاً ديمقراطياً . ويظهر ثالثاً ، أنهم وجدوا ترحيباً من الانجليز بنشاطهم في مصر .

ولا جناح على أجنبي أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجراً أو منفياً ، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول أن نشاطهم بمصر امتد إلى الحياة السياسية المصرية مما سترد الاشارة إليه واضحة . والثاني أن يساريـة الكثير من يهودـهم - وهم كثـر - امتهـنت بالصـهيـونـية وهـي حـركة مـوجـهة في الأساس ضدـ الوـطنـ العـربـيـ ومـصرـ ، والثالث أن تـرحـيبـ الاحتلالـ البرـيطـانـيـ بـنشاطـهمـ فـيـ مصرـ ، لمـ يـقتـصـرـ عـلـىـ نـشـاطـهـمـ ضدـ الفـاشـيـةـ الأوروبيـيـةـ فـيـ الدـوـاـئـرـ الـأـجـنـبـيـةـ ، وـلـكـنـهـ كـانـ «ـ خـوـفاـ مـنـ اـتـجـاهـ المـصـريـنـ نحوـ الـالـمانـ » ، اي انه كان تـرحـيبـاـ يـتـصلـ بـالـسـيـاسـاتـ المـصـرـيـةـ وـتـيـارـاتـهاـ .

ويحكى ايلى ميزان (أخو زوجة دى كومب ، موظف بشركة الاعلانات الشرقية ، أحد مؤسسي تنظيم ايسكرا ) اعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في السنة التالية ) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم في المانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت في مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالدعـاء ضدـ النـازـيـ والـدـعـوةـ لـقـاطـعةـ الـبـضـائـعـ الـإـلـانـيـةـ «ـ كـانـ اللـجـنةـ مـكـوـنـةـ اـسـاسـاـ مـنـ الـيهـودـ وـعـدـ قـلـيلـ مـنـ الـأـرـمـنـ رـالـيـوتـانـيـينـ ، وـلـهـذـاـ كـانـ تـأـثـيرـهـاـ قـلـيلاـ وـسـطـ الشـعـبـ المـصـرىـ » (١٤) .

ولم تكن مصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح اوروبي الأصل اوروبي الدلالة ، وبهذا فان جمعية كتلة ، لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية لнациافية ، يوصف ان الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادي ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية في اساس للمسك النازى ضد اليهود . لذلك لا يجد مقنعا ماصور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من أن النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقرطي المضاد « وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية في عدد من التجمعات والأندية » (١٥) . وان ما يقال عن النشاط الفاشي في مصر غير واضح الدلالة ، أن كان المقصود به استبداد الملك وتفوز الاحتلال ، فيما قد يمان من قبل الثلاثينات ، ولا يزفر عن الأجانب واليهود أنهم اهتموا بمقاؤتهم ، بل لعلهم كانوا يسببهما في عافيه . وأن كان المقصود ما ظهر في مصر في الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاه ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقة لحل المشاكل المصرية ، يمكن أن يجري تقسيمهما بالموازين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب أو الخطأ بشانها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » . وأن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الاوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية في بلد المهجر .

يقول دي كومب ، أن « الحزب الشيوعي الفرنسي ، كان يرى أنه يمكن لكرادل أجنبية أن تقود العمل الحزبي في بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العمل في الجزائر . وعدها موقف خطير . ولو لوقفى هذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي قبول عضوا فيه » . وينذر « كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودها » ، ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ في مصر بعد تحيته (١٦) . فلما تقدم الامان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزح كثير من اعوان دي كومب الأجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا أحمد صادق سعد ويوسف درويش وريمون دوبل ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » ، ويدعوا نشاطا عمالي تعهد به يوسف درويش ومحمد العسكري في لجنة العمال للتحرر القومي ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وأنشئت مجلة النجر الجديد التي رأس تحريرها أحمد رشيد صالح (١٧) .

ومن جهة أخرى وجد شاب ايطالي الأصل هو مازسيل اسرائيل ، كان يستهدف انشاء حزب شيوعي « تحرير الشعب » ، وكان عضوا باتحاد انصار السلام ، ثم خرج منه مع زيمون أجيون وراؤول كورييل ( آخر هنري كورييل ) وفتاة يونانية لا نشاء تنظيم شيوعي . وفي اوائل ١٩٣٩ كون مارسيل اسرائيل وراؤول كورييل وهنري كورييل وزيمون أجيون وعزرا هرارى والآنستان استرستون وهنريت أرييه ، كانوا « الاتحاد الديمقرطي » .

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار «التمصير» في اتحاد أنصار السلام، فضلاً عن جماعة من الإيطاليين المناهضين للفاشية ويضم المصريين، وأن هذا الاتجاه كان تجتمعاً علينا تقف خلفه «جماعة سورية ماركسية تتكون هي الأخرى من جانب وحدهم»، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصري للاتحاد، ثم يجري الاختيار منهم للتنظيم السري الماركسي (١٨).

تم يذكر أنه مالبث أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسيّة السريّة وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنري كوربيل الذي رأى ضرورة البقاء في تأسيس تنظيم شيوعي يرفع شعار التصدير ، والثاني اتجاه هليل شوارتز الذي رأى « ان شعار التصدير شعار شوفيني ( أي قومي متخصص ) وأنه لا فرق بين مصرى وأجنبي فى صنفوف حركة أمنية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل اسرائيل الذى يقول بالتصدير « لكنه يتشدد الى درجة من الإجابات من المشاركة بأى دور قيادى » . فأنشأا الأولى « المركبة المصرية للتحرر الوطنى » ( ح ٠ م ) ، وأنشأا الثاني « ايستكرا » ، وأنشأا الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطي ، وحل محله « المركز الثقافى الاجتماعى » يحركه كوربيل . فلما أسس كوربيل ( ح ٠ م ) لم يعد المراكز الا مجالاً لنشاط الأجانب . كما انشئ نادي « الثقافة والفراغ » يعيّن عليه مارسيل اسرائيل وزوجته جانيت ، اللذين كانوا على صلة بهيئة شيوعية يفلسطين ، وأغلق النادي في ١٩٤١ ) .

وكان مارسيل اسراييل وتنظيمه الذى يصر على «المصرية الكاملة» للقيادة ،  
كان يركز فى دعوته السياسية على المادية الجدلية ، أى الدعاية ضد الدين ،  
وبلغ الأمر الى حد محاولة نشر هذه الدعاية فى المقاهى مما تعرض بسببه أحد  
الاعضاء للضرب (٢٠) .

٥٠- ويقال أن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الخبز والحرية » ، فيها أنور كامل وفتحي الرمل وأسعد حليم وصالح عرابي وعبد العزيز هيكل ، وأنه كان يهد أنور كامل بمال (٢١) . على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، وينذكرون أسعد حليم أنه في ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب أكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة ، وبذلنا نحشد في ندوات (الفن والحرية) عملاً وكادحين . وخلق هذا رد فعل ، زبداً التفاوت والتنافر واضحاً . هم أغنياء أوستقراطيون ومتقدون وتحن فقراء ، وحدث تمایز بدأ قادة المجموعة لا يرجعون بحضورنا . ومن هنا يبرز التساؤل لماذا لا نؤسس ناديًا خاصاً يكون مستقلاً ومصرياً » ، ونشأت الخبز والحرية (٢٢) . كما يحكى أنور كامل « لم يكن معنـا أجـابـ مـطـقاً · والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية ٠٠ لكنني لم أكن أرتاح إليهم ولم أكن أتصور أن أجـنيـاـ هـمـاـ كانـ اـخـلاـصـهـ ، يمكنـ أنـ يـصـبـعـ زـعـيمـاـ

حركة شعبية مصرية . . . ، لكننى وزملائى جمیعاً صممـنا علـى أن تـكـور (الـثـيـز والـطـرـيـة) حـركة مـصـرـيـة ١٠٠٪ ، «اـنـهـمـ اـتـهـمـونـىـ بـالـشـوـفـيـتـيـةـ» ، «فـىـ ذـلـكـ الـحـيـنـ كـانـتـ هـنـاكـ تـيـارـاتـ عـدـيـدةـ وـغـيرـ وـاضـحـةـ ، الـاـتـحـادـ الـدـيمـقـراـطـيـ ، مـعـارـضـةـ الـعـدـاءـ لـالـسـاسـيـةـ ، وـحـركـاتـ وـأـنـدـيـةـ وـجـمـاعـاتـ أـخـرىـ عـدـيـدةـ أـجـنبـيـةـ وـغـيرـ وـاضـحـةـ الـاتـجـاهـ ، وـلـمـ نـكـنـ تـفـهـمـ ماـذـاـ بـرـيـدـونـ بـالـضـبـطـ» .

وـانـكـ آنـورـ كـامـلـ تـامـاـ مـارـسـيـلـ كـانـ عـلـىـ صـلـةـ بـهـنـدـهـ الـجـمـاعـةـ وـيـقـولـ «ـحـلـالـ وـجـودـىـ فـىـ السـجـنـ (١٩٤٠ - ١٩٤٦) كـانـ الـأـجـانـبـ يـنـتـهـزـونـ هـذـهـ الفـرـصـةـ لـاجـتـذـابـ الـعـنـاصـرـ التـىـ أـجـمـعـهـاـ ، فـاعـودـ لـابـدـ جـهـداـ فـىـ اـخـتـيـارـ عـنـاصـرـ جـدـيـدةـ ، وـبـعـدـ قـلـيلـ اـعـتـقـلـ مـنـ جـدـيـدـ» ، «ـأـنـاـ لـأـسـتـطـعـ أـنـ أـتـهـمـ هـؤـلـاءـ الـأـجـانـبـ ، لـكـنـنـىـ فـقـطـ أـرـفـضـ تـصـمـيمـهـمـ عـلـىـ قـيـادـةـ حـرـكـةـ مـصـرـيـةـ» . وـالـغـرـيـبـ أـنـهـمـ لـمـ يـكـفـواـ بـالـمـشارـكـةـ فـىـ حـرـكـةـ ، وـأـنـاـ كـانـوـاـ يـصـمـمـونـ عـلـىـ قـيـادـتـهاـ» (٢٣) .

أـمـاـ عـنـ اـيـسـكـرـاـ ، فـيـحـكـىـ أـيـلـ مـيزـانـ «ـأـنـاـ اـتـصـلـتـ بـالـاـتـحـادـ الـدـيمـقـراـطـيـ» . . . وـهـوـ كـانـ تـنـظـيمـ مـفـتوـحـ بـعـكـسـ جـمـعـيـةـ السـلـامـ ، وـأـنـاـ وـهـلـيـلـ شـوـارـتـزـ عـمـلـنـاـ لـفـتـرـةـ مـنـ الـوقـتـ مـعـ هـنـرـىـ كـورـيـلـ فـىـ الـاـتـحـادـ الـدـيمـقـراـطـيـ» . وـفـىـ يـانـايـرـ ١٩٤٢ـ اـتـصـلـ بـهـمـ كـيـبـرـيـوـ وـجـمـعـ عـدـاـ مـنـ كـلـ مـنـ الـاـتـحـادـ وـجـمـعـيـةـ السـلـامـ وـقـاـيـلـهـمـ بـيـونـانـىـ دـعـاـعـمـ لـاـنشـاءـ حـزـبـ شـيـوعـىـ «ـوـعـلـ الـفـورـ قـرـرـنـاـ الـبـلـدـ فـىـ تـأـسـيـسـ تـنـظـيمـ وـكـوـنـاـ بـلـنـةـ مـرـكـزـيـةـ» .

وـرـغـمـ أـنـاـ لـمـ نـعـرـفـ مـنـ هـوـ الـيـونـانـىـ الـذـىـ لـبـواـ نـدـاءـ عـلـىـ الـفـورـ ، فـقـدـ كـانـتـ هـذـهـ هـىـ بـيـادـيـهـ اـيـسـكـرـاـ ، الـذـىـ تـكـوـنـتـ أـوـلـ بـلـنـةـ مـرـكـزـيـةـ لـهـ مـنـ «ـأـيـلـ مـيزـانـ ، هـلـيـلـ شـوـارـتـزـ، مـاـكـسـ أـوـدـيـتـ» . وـيـحـكـىـ مـيزـانـ أـنـ كـانـ الـمـفـروـضـ اـشـتـراكـ كـورـيـلـ بـهـمـ «ـوـلـكـنـ شـوـارـتـزـ اـعـتـرـضـ عـلـ ذـلـكـ قـائـلاـ أـنـ كـورـيـلـ سـبـقـ اـعـتـقـالـهـ بـتـهـمـةـ الشـيـوعـيـةـ وـأـنـهـ مـكـشـوفـ لـلـبـولـيسـ» . . . وـأـنـهـ لـاـ يـتـبعـ قـوـاـعـدـ الـآـمـانـ ، وـهـكـذـاـ اـسـتـبـعـدـ كـورـيـلـ مـنـ الـقـيـادـةـ» (٢٤) . وـيـلـاحـظـ أـنـ أـيـلـ مـيزـانـ ذـكـرـهـ صـادـقـ سـعـدـ بـقـولـهـ أـنـهـ كـانـ شـابـاـ بـارـزاـ فـىـ جـمـعـيـةـ طـلـابـيـةـ اـسـمـهـاـ «ـالـاـتـحـادـ الـطـلـابـيـ الـعـالـمـيـ لـمـكـافـحةـ الـلـاـسـامـيـةـ» بـالـقـاهـرـةـ ، وـأـنـهـ غـمـضـ عـيـنـيـهـ عـنـ التـشـاطـرـ الصـهـيـونـيـ الـذـىـ كـانـ يـجـرـىـ فـىـ هـذـهـ الـبـعـيـةـ الـطـلـابـيـةـ وـجـوـلـهـاـ» (٢٥) . وـكـانـ لـصـيقـ الـصـلـةـ بـشـوـارـتـزـ وـمـنـ مـؤـسـسـيـ اـيـسـكـرـاـ مـعـهـ .

كـمـاـ يـلـاحـظـ أـنـ شـوـارـتـزـ وـفقـاـ لـلـرـوـاـيـةـ السـابـقـةـ اـسـتـبـعـدـ كـورـيـلـ مـنـ تـأـسـيـسـ اـيـسـكـرـاـ ، وـلـعـلـ ذـلـكـ مـاـ دـفـعـ كـورـيـلـ إـلـىـ المـنـادـاـ بـالـتـمـصـيرـ لـيـنـشـيـهـ تـنـظـيمـاـ آـخـرـ . وـوـجـهـ هـذـاـ الـاحـتمـالـ ، أـنـ الـخـلـافـ بـيـنـ الرـجـلـيـنـ حـولـ «ـالـتـمـصـيرـ» ، أـنـ جـازـ أـنـهـ حـقـيقـيـ فـلـمـ يـكـنـ بـالـأـهـمـيـةـ الـتـىـ تـبـرـدـ اـنـشـاءـ تـنـظـيمـ آـخـرـ ، مـاـدـاـمـ عـرـفـ فـيـماـ بـعـدـ مـسـلـكـ كـورـيـلـ اـحـتـفـاظـهـ بـالـرـاـكـزـ الـقـيـادـيـةـ الـقـيـيـقـيـةـ فـىـ أـيـدـىـ الـأـجـانـبـ . وـالـهـمـ أـنـ رـوـاـيـةـ مـيزـانـ تـفـهـمـ أـسـبـقـيـةـ نـشـوـءـ اـيـسـكـرـ علىـ (ـحـ ٢٠٠ـ) بـدـلـيـلـ اـسـبـعـادـ

كوربييل ، وإذا صبح قول الراوى فإن استبعاد كوربييل قام على دعوى الأمان التنظيمى ، لا على الخلاف حول التصوير .

وبالنسبة لنشادة ( ح . م ) ، يذكر دى كومب « واستنادا إلى تأييد مارتنى كون كوربييل ح . م » (٢٦) . وما ترى هذا كان عضوا في الحزب الشيوعى الفرنسي ، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكوربييل . ولما طرد كوربييل من مصر فى ١٩٥٠ ، وسافر إلى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسي وبمارتنى وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر « وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب ( الفرنسي ) يطرد مارتنى ويتهمه بالجاسوسية ، فكتبتنا تقريرا إلى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتنى . وبعد أيام فوجئنا بالآدمانية ( صحيفه الحزب الفرنسي ) تنشر تقريرا للمكتب السياسي يقول أن مارتنى كان على علاقة باثنين من المصريين مشكوك فيما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى » (٢٧) .

وعلى أية حال قان صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسي قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فإن تأييد مارتنى في البداية لكوربييل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التصوير على بد كوربييل .

ويحكى كوربييل أنه فى ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج « وقبل سفرى اتصل بي مارسيل إسرائيل ، وكان معه مجموعة من حوالي عشرة أشخاص كانوا مجرد بروجوازيين صغارا ، كنت أنا ببرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هي اتساع الأفق . وأحسست أنهم مجموعة من ضيق الأفق ، مجرد موظفين صغار . وأحسست بالقرف منهم » ، وينذر عن نشاطه السياسي « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى : شيوعيون أجانبقادمون من الخارج ( مدرسين أساسا ) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر . ( وبعد ذلك بمدرسین مصریین ) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » .

ويحكى عن سنة ١٩٤٢ « في البداية كنا وحدنا . . . فى أيام حادث فبراير . . . طبعنا منشورا باللغة العربية يقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الانجليز ، وخرجت لاوزعه بنفسى وجورج بواتيه » . وينذر أن ايسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادى الفاشية والإنجليز معا ، ولا اعتقل فى ١٩٤٢ « استفدت قائدة كبرى . لقد مارست احتكارا مباشرا وحادرا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة . . . أحسست احساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة » (٢٨) .

ومن ناحية أخرى ، فإذا كان غالب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها

أجانب ويهود . فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبنت فيه التنظيمات والجماعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخية المتاحة ، يمكن الاشارة الى «منظمة القلعة» ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية أشخاص ، خمسة منهم طلبة بالثانوي فضلاً عن طالب أزهري وعامل وحرفي . وقد اتصلوا بالفكرة الماركسية من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكل بعد العزيز هيكل وأنور كامل عضوى «الميز والمري» . وفي فبراير ١٩٤٢ كونوا منظتهم التي تستهدف الاستغلال الوطني والاقتصادي والتأميم . ورغم عجز المنظمة الفنية من حيث الطباعة والصحافة ، امكنها النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين في الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين إلى الريف في لجازتهم . وبلغ عدد اعضائها في ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضواً . كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم ، ما لبنت أن جذبت إلى التنظيمات الأخرى وايسكرا خاصة عن طريق شهادى . عليه الشافعى في ١٩٤٧ (٣٩) .

كما يمكن الاشارة إلى مجموعة كانت من امتدادات الحزب الشيوعي القديم ، كان منها د . عبد الفتاح القاضى ، ومحمد حسنى العرابى الذى انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار و د . حسونة ، وانضم إليها عبد الفتاح الشرقاوى ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادى » ولكن ما لبنت هذه الجماعة أن اتصلت بتنظيم كوريل واتحدت معه . ويذكر د . انقاوى أنه اتصل بكوريل عن طريق ضابط شيوعى انجليزى . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوى في ١٩٤٥ مكوناً « اتحاد شعوب وادى النيل » (٣٠) .

والملهم الاشارة هنا إلى أن المنظمات الشيوعية التى نشأت مصرية صرف ، ما لبنت أن الجذب للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية ، التي هيمنت وحدهما فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب فى سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبى اليهودى ما سترد الاشارة إليه بعد قليل .

★ ★ ★

### الأجانب والسياسة المصرية :

تقتسم هذه النشأة فكر القاريء ووجوداته . هذا الوجود الأجنبى فى حركة سياسية مصرية ، كان وجوداً غير مسبوق ، ومطعناً عليها من عارضها من معاصريها . ولكن لا يبدو أن أحداً صور هذا النشاط الاجنبى بتلك الكثافة التي ظهرت فى مؤلفات الدكتور رفت السعيد . وقد أورد المؤلف عدداً من الاعتبارات المقصورة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصادي لليهود فى مصر وقتها ، اذ كانوا

يمثلون ٩٨٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين . ومنهم أسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعتاري والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوي وهراري وموصيرى وكورييل وسوارس (٣١) . كما أن التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انتقام للبروليتاريا الأجنبية المجردة بكثرة في مصر » ، وفيهم إيطاليون ويوغانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس أولى النقابات العمالية (٣٢) . كما انتجت أفواج المهاجرين الأجانب إلى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧ (٣٣) .

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « خطأ لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميرا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصري ، فئة جاليات كانت مكونة أساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين . كانوا يمارسون بالضرورة احتكارا يوميا ومتasha ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وإنما أيضا بشكلا الحياة الاجتماعية في مصر » ، « ووسط العمال والثقافيين الأجانب قامت حركة سياسية تشبيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيها ويساريها واضحا ، منذ « طبع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل » (٣٤) .

هذا التفسير للوجود السياسي الأجنبي اليهودي ، ترد عليه ملاحظات تبدو حامة . فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزلون فقط عن البيئة المصرية . بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة . ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم . وهناك الامتيازات الأجنبية التي تجعل لهم من آية طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتقييمهم في وضع متميزة لا يخضعون فيه لمبادلة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قويا الآصرة بين الأجانب وبلد الأصل ، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالى على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع . وهناك نظرية النازحين الأوروبيين إلى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الاتمام إلى دول حامية قوية . وهناك في المقابل التكوين الخساري للمجتمع المصري ، بنظام وشرائع التي تمنع الأجانب أن يندمجوا في البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول في هيئات نيابية - قرور ذلك رغم كل محاولات الاحتلال البريطاني ، وليس لهم التزاوج مع المصريين ، سواء المسلمين أو الأقباط الارثوذكسي المذهب ، هذه واحدة » .

والثانية ، أن البيئة الضاربة المصرية ، على قدر من التطور التاريخي والأصلة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين إلى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم . وذاكرة المصريين تعنى جيدا نهضة محمد علي وثورة عرابي

وغيرهما . ولما حظه الثالثة أن تلك النظره التي سسوى بين العامل المصري والعامل الأجنبي في المركز الاجتماعي والسياسي ، ولا تعرف بغير المأهول الطبيعى كمحاذل للعزلة ، إنما تتجاهل العنصر القومى ، وهو مصدر قوة الحركة السياسية ضد الفرازة . ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة منفصلة . ولا يظنب أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عملا كانوا أو غير عملا ، قاموا بدور ايجابى في تحرير أي من الدول المغزولة . واذا قيل بيانا دور الأجانب « الطبيعى » في الصراعات السياسية بمصر ، أن ليون كاسترو صاحب صحيفه « ليبرتيه » ، كان « نموذجا فريدا لهذه الاتصالات » بين عناصر البرجوازية الأجنبية وحزب الوفد (٣٤) . فلا يظهر أن علاقة سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود خلافة زعيم مصر بصحفى أجنبي يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد ، ولم يظهر أن أجنبيا ساهم فى تأسيس الوفد أو شارك فى عضويته ، بله أن يكون من قادته المهيمنين على قراراته السياسية .

ويذكر الدكتور السعيد أسبابا ساغت لديه مبررا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسي والاجتماعي منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتى أحداث الثلاثينات العاصفة لتخلق مبررات لزيادة الاهتمامات السياسية والعمل السياسي والاجتماعي وسط المجالس الأجنبية . ومن هذه المبررات ، الفاشية وامتداداتها السياسية والتنظيمية في مصر . التيارات الدينية وانعكاس ثورها على وضعية الأجانب في مصر . المركب العالمي الثاني وتراجع مصر كل الأجانب واليهود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر » (٣٥) .

ولا يكاد يظهر لقارئ التاريخ المصرى ، أن كان للفاشية الأوروبية امتداد تنظيمى بين المصريين . ولم يعرف أن كان لأى من النازية الألمانية أو الفاشية الإيطالية مثل هذا الامتداد المزبى بين المواطنين فى مصر . ويبدو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر هل ما يراه امتدادا سياسيا ، بين فاشية أوروبا وبين أحزاب مصرية ظهرت فى الثلاثينات ، وهى فى نظره مصر الفتاة ، وجماعة الاخوان المسلمين التى عناها باشارته عن نمو التيارات الدينية . وبهذا يكون الباران الأولان لنشاط الأجانب فى السياسة المصرية ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاة باتجاهه القومي المصرى ، والاخوان المسلمين باتجاهها الدينى الاسلامى القوى . ولما حظى فى هذا الشأن أن الاخوان المسلمين ومصر الفتاة ، لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النباتية ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها فى مصر ولا أساس التهديد لها ، إنما كان الملك والاحتلال البريطانى هما المناهضين الأساسين لها . والملك والاحتلال قد يمان لا يصلحان سببا للنشاط الأجنبى (الطارىء) فى الثلاثينات ولا يتواكب معهما . فاذا كان يمكن نسبة نسبة نشاط الأجانب هنا إلى ظهور الاخوان ومصر الفتاة ، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية ،

ولزم البحث عن علاقة السببية التي أنتجت هذا الاقتران في خصائص أخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الاشارة اليه .

اما عن المبرر الثالث ، وهو تارجح مصير الأجانب واليهود خاصة ، مع هجمات جيوش المحور على مصر في الحرب ، فان هذا التاريخ يبرر هجرتهم من مصر ، أو تشكيل ما يساهمون به في التصدى للجيوش الوافدة . وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوروبية ، بحسبانه نشاطا باليات في مهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيميا » لصراعات بلادهم ، لا أن تعتبر التنظيمات المصرية هي هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هي التوابت المستزرعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من التوابت الأصلية في التربة المصرية .

أن حقيقة المبرر الثالث ، لاتعلق بتلك الحرب وبهجوم الآلمان كسبب لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، أو بمعنى أدق ان هذا السبب مع صحته لا يحمل تلك النتيجة ولا يفci وحده وبناته اليها . انا السبب الذي قد يحمل هذا الأمر ويفci بناته اليه ، هو الغاء الامتيازات الأجنبية ، الذي جرى على اثر معاهدة منtro قبل الحرب العالمية بعامين . وقد الأجانب بالغالبا مظللة الحماية لصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية . ولعلهم أرادوا بولوجه في أنشطة السياسة المصرية ، أن يستعيضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسي المؤثر في الأوضاع المصرية . وغنى عن البيان أن الوجود السياسي الذي من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة انسانه تنظيمات يسارية ماركسية ، تهدد نظام الملكية الخاصة في مصر . انا يجري الحديث هنا في سياق ما يوجبه المنطق في فهم حركة الأجانب السياسية عامة في مصر . أما اتخاذ هذه الحركة شكلها يساريًا محدودًا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهو أمر يتعين بحثها في نطاق الظرف الملموس . لكل من حركة المجتمع المصري بتباراته المختلفة ، ولوسع الأجانب والحركة اليهودية في ذلك الوقت .

والخلاصة في ضوء ما سلف ، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجود في السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومي مصرى منفتح على الحركة العربية يدعى الى مقاطعة كل ما هو أجنبي سلما وبضائع وغيره ، والأخر دينى منفتح على حركة الجامعه الاسلامية ، يدعى الى مقاطعة كل ما هو أجنبي فكرا ونظاما . كما تعاصر مع الشاء الامتيازات الأجنبية واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها .

وفي صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتور رفعت السعيد ، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت فى رفض النظام النيابي والدستور والديمقراطية ، وتأييد النظمتين النازى والفاشى مما كان اداة فى يد التصر وأحزاب الأقلية بمصر ،

ويقول « كان لابد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر في نفوس الأجانب . وأكثريتهم تربت وتنقفت واطمانت فى رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقالييد الاصلاح الدستورى فى أوروبا .. ولابد له أيضاً أن يبث الرعب فى نفوس اليهود ، وعم كثيرون بشكل ملحوظ وسط المجاليات الأجنبية ، ولا بد لكل جنبي يقيم فى مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادئ العشرة التى صاغها أحمد حسنين لتهذيل معتنقها كى يكون جندياً من جنود مصر الفتاة ، ويجد منها ( احتقر كل ما هو أجنبي بكل نفسك ، وتعصب لقومتك الى حد الجنون ) . ويدرك أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، ياتيهسم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها (٣٦) .

وإذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقالييد الاصلاح الدستورى ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للأجانب بمصر قط أنهم رسول الديمقراطية إليها . ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب فى القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوروبا باختيارها ما تراه خيراً لها حسب تصورها .. ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفي ركابه هؤلاء الأجانب . ضربوا صناعة محمد على وأفسدوا الاقتصاد المنتج على مهدى سعيد وأسماعيل ، وحطموا دستور العرابيين ، وأفسوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لنطمانت نفوسهم إلى فكر الثورة الفرنسية وتقالييد الاصلاح الدستورى ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، او عن النظم المطبقة فى أوروبا نفسها .

وإذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك . فام تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقاً مناهضة هذه الاتجاهات فى رحاب ثورة ١٩١٩ وتقالييد الكفاح المصرى الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معاً .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية فى مناهضتها . واحتقار كل ما هو أجنبى شعار وجه للدعوة لتفضيل الانتاج المصرى وانماط المعيشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل عن دعاویه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت الالى من نشاط الأجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة أجنبية فى ١٩٣٠ ايما كان نصيبه من الصحة (٣٧) ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة فى يد الأحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة فى يد الأجانب ، ولا تقوم تهمة كهذه على « عميس » وتنحصر هي نفسها عن الأصيل ، بله أن تهض بها للأصيل ذريعة للنشاط السياسى فى غير بلده . كان الأجانب واليهود العاملون فى السياسة المصرية يمقتون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير

جزءاً منهم على الديمocratie ( لم يكن لأى منهم ، ولا كان أى منهم يتوقع أن يتكون له حق في ترشيح أو انتخاب أو غيره من حقوق ممارسة الديمocratie للمواطنين ) وهو اثار؛ مصر الفتاه للعماوى العصبية القومية ، بحسبان أن سدر الاطئنان الاسنسى للوجود الأجنبى بمصر هو نفي هذا العنصر القومى او ضموره .

وفي صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد « كان حسن البنا يؤكّد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية .. والحقيقة ان القصر قد حاول وباستمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الازهر تكادا لمحاجة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبية .. » ، « كان لابد لذلك كله ان يثير هؤاجس الاجانب وكلهم غير مسلمين ، واكثرهم علمانيون ، وكان لابد للالجانب ولاعداء المحور منهم خاصة ان يشعروا بالرهبة تجاه هذا اتحالف الذى نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملكي » ثم بين الاخوان وعلماء المحور ودعاته من ناحية اخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله فى اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازى تدق ابواب مصر بالفعل ، لامكنا ان تصور المناخ العقلى والفكري والنفسي الذى عاشت فيه القوى العلمانية والديمocratie اليسارية فى صفوف الجاليات الأجنبية ، والذى دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمى ، واذا كانت حراب الفاشية تتجه اولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا أن يتحمّل الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر ( وعددها ٦٢٩٥١ وفقاً لاحصاء ١٩٣٧ ) الى مجالات العمل المناهض لها (٣٨) .

وبصرف النظر عن العجلة في وصف من ايدوا المحور من المصريين أثناء الحرب بالعملة ☆ ، فان ما يمكن أن يوجه الى حركة الاخوان من تقد او هجوم ، انما يتمثل في كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجهما السياسي والاجتماعي ، وأن تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمocratie المختلفة ، حسبما تعرف عليه من متطلبات المعركة ضد الاحتلال الأجنبى واستبداد الملك ، وانها انحصرت في نمط من

(\*) تأيد بعض المصريين للمعور خلال الحرب ، مسألة تصلح مثلاً نموذجاً للتباهي بين « التقدير المدى » وبين موقف الاجانب . يمكن لتيار مصرى ما ولو على خطأ فى حساب القوى السياسية والظروف ، ان يفكر في امكان الاستفادة من الصراع المسلح المعتمد بين المانيا وبريطانيا ، على امل النكاك بمصر من الاحتلال البريطاني . وتندرج مثل هذه المحاولة فى إطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستخلاص الحقوق المصرية ، ومناقشتها لا تكون باطلاق أوصاف الشيانة والعملة ، مادام لم يوجد ما يؤكّد قيام علاقة من هذا النوع ، إنما يوزن الآخر بميزان بحث الظروف المموجة لتقدير مدى الخطأ والصواب . أما موقف الاجانب فهو أبعد عن الآيديات المصرية وادخل فى مراعاة روابط جنسيتهم أو روابطهم السياسية فى إطار دولتهم الأم ، أو روابطهم كطواقف وجاليات فى المهجـ .

انهكر الاسلامى فـ: لا يستجيب للواقع العيش فى اطار الاهداف والمطامع العامة للامة . وانها وضعت المانعه الدينية السياسية كبديل عن اجتماعه الوطنية ، بما يهدد وحدة ائمة فى صراعها ضد الاستعمار ومن اجل الارقاء . كل ذلك نقد يمكن أن يتوجه اليه من منظور مصرى أو قومى عام وفى نطاق السياسات المصرية . وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسى من الأجانب ضدهم . وان النقد الذى يوجه للاخوان من حيث اخذوا الجامعه القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغنى عن البيان ان نقد الاجانب أولى، باعتبارهم هم أنفسهم خارجين عن التصنيف القومي بالتعريف ، لأنهم لا يقيمون جامة بديلة لما يهدمو . جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والاستقلال. وقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومي ديمقراطي وتقديمى . وابنه لا يوجه كاتهام للاخوان على ايدي الاجانب ، فالقومية وحدها هي وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية . وان العلمانية حسبما جرت على السنة كثير من المصريين فى الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى الا «مرءين» تجريد سلطة الملك الاستبدادية من اي ادعاء دينى يسند نظامه ، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والاقباط فى «المواطنة» فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الأجنبى في السياسة المصرية . فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب للتحرك السياسي ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك . وفي هذا الشأن يذكر الدكتور أنسعيد عددا من العوامل ، وهى ترجع الى «الامتيازات الأجنبية التي كانت تحمى النشاط السياسي وسط الاجانب حتى ولو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة» ، «عنصر اللغة» ، فحتى في نهاية الثلاثينات لم تكن أوليات الأدباء الماركسيين قد ترجمت إلى العربية .. وهكذا انفرد التقليدون الاجانب بالقدرة على (استيراد) كتب ومجلات شيوعية (احتماء بالامتيازات الأجنبية ويعحكم احتكارهم الثقافي «اوربا وبعدهم ترددتهم الدائم عليهم» ، وانفردوا - والى حد كبير - بالقدرة على الاطلاع عليها » (٣٩) .

ولا شك انه رغم الغاء الامتيازات الأجنبية في ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تتألف للاحاتب حماية نسبية محدودة باتفاقية متورو وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنتهي حسب الاتفاقية في ١٩٤٩ . ولا اعتراض على أن هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الأجنبى نوعا ما ، كما لا اعتراض على يسر حصول الاجانب على الأدباء الماركسيين والاطلاع عليها . على أن وجہ الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين المنصرين ، عنصري الامتيازات واللغة . ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر أجنبى لينقل إليها فكرا ما . وحركة الترجمة من أيام محمد على غنية عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب

غنية عن البيان أيضاً . وتطبع العقل المصري إلى فكر الغرب وحضارته كان مشبوهاً ، بل لعله كان أكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة إلى مشارف الضرر ، بل ، لعله في عرف البعض قد أوغل في الضرر . ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكي عامه ، والفكر الماركسي خاصة ، كان أصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل إلى درجة الاستحالة ، التي تستدعي قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية .

وقد عرض الدكتور السعيد في كتابه «اليسار المصري» . لما كان ينشر من هذا الفكر في صحف ومجلات علنية ، مثل كتابات اسماعيل مظفر وعاصم الدين حفني ناصف وتقولا حداد وعبد الفتاح القاضي وحسني العرابي ، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر ، فضلاً عما كان ينشر في مجلتي الهلال والمقططف ، وكل ذلك يجري في صحفة مصرية . لم تكن تلك الكتابات بطبيعة الحال من الكثيرة التي يودها من بتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية ، ولكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره . ومع التسليم بيسر (استيراد) الأجانب للأدبيات الماركسية ، فإن ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لأن البسر اللغوي بينهم وبين الآلسن الأوروبية يفيده عسراً لغويًا بينهم وبين اللسان المصري ، ولم يكن غالبيهم على المام كامل باللغة العربية المنقول إليها . وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوي ، فإن سهولة النقل تصلح سبباً لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سبباً مقنعاً في أن يكون لهم دور تنظيمي ، بله أن يكونوا هم مؤسسو التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحدث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمي . أما نقل الفكر بالترجمة أو إعداد الدراسات المبسطة مثلاً ، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافي من نشاطهم في هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات . وقد ذكر أحد أعضاء تنظيم إيسكرا «كنا لا نقرأ إلا كتبًا فرنسية» (٤٠) .

#### التنظيمات الهاامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عرفت فيما بعد بتنظيم الطبيعة الشعبية للتحرر ، وطبيعة العمال ) ، من اتحاد أنصار السلام ، من صادق سعد وريمون دوك ويونس . كانوا يهودي الديانة مصريين من أصول غير مصرية ، وأعتقد يوسف الاسلام في ١٩٤٧ والآخران في ١٩٥٧ . كانوا خليفة مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون إلى فلسطين خوفاً من الزيحف الألماني أثناء الحرب . وأصدروا مجلة الفجر الجديد في ١٩٤٥ ، وضموا إليهم وقتها أحمد رشدي صانع ، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة . واضطررنا أن نشرح له الأمر ، وعلقنا بالمجموعة الأجنبية السرية التي تعامل خلف مجموعة الدراسات ، وكيف أن هذه المجموعة هي التي ستمول المجلة، (٤١) .

وcame الجماعة بنشاطها في صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين ولجنة العمال للتحرير القومي . وانضم إليها عناصر مثقفة وعالية بلغت بهم نحو ٢٥ عضوا (٤٢) . ويعتبر صادق سعد أن استقلال هذه المجموعة عن الآجانب « كان قرارا هاما وغريبا في الحركة الشيوعية » ، اذ استمرت المنظمات الأخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا « مما أثر في سياستها في تقديرى » . ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركسية التي تأسست في مصر أقرب إلى الإامية ، ولها علاقات خاصة حلية ببناء جنسيات مختلفة » . ثم يحكى أن بعض أصدقاء هذه المجموعة في لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم على وجودنا - اليهود - فيها ، والموا على انسحابنا .. فتركنا لجنة الصحافة السفينة .. » (٤٣) . ولكنهم استمرروا المؤمنين الأساسيةن لجماعة الفجر الجديد .

أما ايسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره من سلفت الاشارة إليهم . وكان يرنس التصوير رضا صريحا بغير مداراة . واستعن على ذلك بقوله عن لينين ، أنه يمكن لطلاطم أجنبية ان تلعب الدور القيادي في بلد مختلف ، بحسبان مصر هي هذا البلد المختلف ، وما ليث أن ضم تنظيمه نحوا من ٩٠٠ عضو منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي ، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالي ٣٠٠ طالب . وكان منهجه في العمل دراسة الكتب - الماركسية والمناقشة حولها ، وفقاً لمنهج دراسي يستند إلى تحصيل ٢٧ كتابا . ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون أن يمكنوا من النشاط السياسي الجماهيري ، الذي لم يبدأ إلا مع تصاعد الحركة الشعبية الوطنية في ١٩٤٦ . وكان التجديد للتنظيم يتبع طابعا عائليا ومن خلال المقابلات والاختلاط والرحلات . وتألفت لجنته المركزية من شوارتز وإيلي ميزان وسدنى سلامون وعزرا هراري وارمان بيليس ، وخبير شئون التنظيم والشرف على النشاط الطلابي سدنى سلامون . ومع ضغط الأعضاء المصريين ، شارك في اللجنة المركزية في وقت لاحق شهدي عطيه الشافعى وعبد المعبد الجبلى (٤٤) .

اما ( ح . م ) الذى انشأه كوربييل ، فقد رفع شعار التصوير . وضم في مستوياته المختلفة غالبية مصرية ، ولكن جرى ذلك حسيناً كشفت المادة التاريخية المتاحة ، بطريقة ومن خلال آظر فكرية وتنظيمية تضمن لكورييل ونفر قليل معه الهيئة الفردية على التنظيم . ضم مثقفين مصرىين وعمالاً من شبرا الخيمة والمحلة وصولات من سلاح الطيران وتوبىين وسودانيين ، ونفراً من الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الاشارة إليهم (٤٥) . وكانت اللجنة المركزية تضم كوربييل وجو متالون وعشرة من المصريين . أن كوربييل الذى أعلن شعار التصوير وضم إلى لجنته المركزيةأغلبية مصرية ، قد عاجل التصوير بشعار آخر هو « التعديل » ، أى سرعة جعل القيادة عمالية . يقول عبد الله دهب « بدأنا عملية تجديد واسعة واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كوربييل شعار التعديل » (٤٦) . ويشرح كوربييل هذا الهدف الذى أعلنه بعد سنة واحدة « قد

وقدنا في خطأ كبير ، فإن عملية التنصير تتم بالتصعيد السريع للعناصر المصرية .. وتصورنا أنه يمكن التعديل بنفس الطريقة ، أي أن يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكري إلى صافوف القيادة ، وتصعدنا إلى القيادة عدداً كبيراً بقصد أن تشعر العمال بأنهم الملوك الحقيقيين للتنظيم » ، « أدى التنصير السريع للعمال إلى أضطراب التكوين الفكري لقيادة التنظيم ، في ظروف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجهه مشكلات نظرية وفكريّة خطيرة » (٤٧) . هذا يعني أن « التعديل » لم يكن فعالاً ، ولا كان يصل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم ، بل أنه صار ضاراً لأنه أضعف التكوين الفكري للقيادة . ومعنى ذلك أن « التعديل » السريع هنا قد أدى إلى أن يصير « التنصير » شكلياً ، أي أن التعديل نفي التنصير كاجراء جاد . وجرى التعديل بقرار من كورييل ، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية ، بل جرى على الرغم من الغالبية المصيّبة في القيادة وبحسب كورييل « أن المثقفين في قيادة التنظيم قالوا أذ المسافة الواسعة بين الأجنبي والمصري تحت التنصير ، ولكن المسافة تقل كثيراً فيما بين المثقف والعامل المصري » ، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتعديل ، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطني بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل . وبهذا لا يظهر مقنعاً ما يقال أن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم في القيادة طواعية للعمال (٤٨) . بذلك يظهر أن التنصير قد أفسد بالتعديل الذي جرى . وكان كورييل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثاني الذي اتبعه كورييل للهيمنة على التنظيم، هو اسلوب بنائه، اذ جرى التقسيم فيه على نحو فثوى ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكوريل هو صاحب فكرة هذا التقسيم، ببرها بمقدمة عدم المناسب في التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم اقساماً مستقلة لكل من اليهود واللبيسين والاثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمي . لما لا يخفى من عزله كل فئة عن الأخرى ، وأنه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم » (٤٩) . وإذا كان من المعروف أن من أهم وظائف التنظيم الليبيي كونه يرتكز انتصاراً بين المثقفين الشوريين والعمال ، فإن ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهريّة ، ويعزل كلاً من الفئتين عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتساع الاحتراف الثوري بالنسبة لبعض الأعضاء . بأن يتفرغوا، لننشاط السياسي مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، وللفكرة تطبيقات عديدة معروفة في الأحزاب المختلفة ، ولكن في ظروف كون كورييل هو الممول الأساسي للتنظيم ، فإن الاحتراف من شأنه أن يؤدي إلى تبعية للمحترف بالنسبة لكوريل . وينذر فوزى جرجس « هنري كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أساس شخصية » (٥٠) .

لذلك فان المادة التاريخية التي أخرجها الدكتور السعيد ، لاتعني الى ما انتهى اليه عن (ح . م) من أن « عملية التصوير قد تمت على أفضل واسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية ونضالية ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكن القيادة .. ولم يكن في قيادة (ح . م) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب ..» (٥١) . فالتصوير لا يعني الغلبة العددية ، إنما يعني السيطرة وسلطنة التوجيه والتغريب . وانقول بأن التصوير تم بأسرع مما يجب ، يوحى بأن كان الا بطا هو الاصوب ، كما لو أن الاصل أو الطبيعي أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين ش茅ونيم ، على نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رسالة التحضر المصرى المتخلفة . أن الواجب الا نغفل عن نقطة البدء ، وهي أن شعار التصوير نفسه شاذ ، شذوذ تأسيس أجانب لحركة وطنية ، لأن الشعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نطة بداية تقوم مقام البداهات . التصوير هنا شعار يرثمه أجنبي ، بينما المصرية هي وجود المصري وذاته .

#### معركة التصوير :

لم تكن مشكلة الوجود للأجنبى وسيطرته فى التنظيمات الشيوعية خافية . منذ نشأء هذه التنظيمات . والأجانب أنفسهم فيما رواه من بعد عن نشاطهم هنا ، يذكرون مسألة وجودهم أنفسهم كمشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند أصل نشأة التنظيمات ، وما اخندوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملائنة . وذلك يؤكد اقرارهم بقربة هذا الصنيع ، الذى وجسدا ضرورة للتصدى له بالاستهجان أو الاتكال أو التبرير . وقد بدأت المطالبة بالتصوير قبيل نشأة التنظيمات ، اذ طالب بها محمد نصر الدين فى الاتحاد الديمقراطى . وبعد نشأة (ح . م) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى ، وتركت تحفظاتهم حول دور الأجانب فى التنظيم وأساليب العمل فيه . ويحتى القاضى أن عبد الفتاح الشرقاوى دخل (ح . م) على مفضض ، لانه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المارلى وتتمسك بالاسلام . ويحكى انشرقاوى أن خلافه كان « يتركز حول موضوع الدين وتواجد الأجانب فى التنظيم » (٥٢) . ويحكى عنه كوريل « انضم اليانا وهو ضدنا ، لأننا غير مصرىين ، لكنه انضم اليانا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيمًا جديدا ، وفعلاً انسحب الشرقاوى يوم ٦ أكتوبر ١٩٤٥ .. كان يفهم الماركسية فهماً اسلامياً صرفا » . و تكون هؤلاء فى ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادى النيل » . ويحكى فوزى جرجس الذى انضم الى مجموعة القاضى ، أن كان لديهم تحفظات على (ح . م) تتعلق بدور الأجانب فى التنظيم وسيطرة كوريل من خلال الروابط الشخصية على بعض الأعضاء . وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » فى ١٩٤٦ ، متquin على عدم ادخال أجانب فى التنظيم مطلقاً مع الفاء التكويرى الفخرى (٥٣) . ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحمل

نفس التحفظات » وكونوا منظمة « الطبيعة - اسكندرية » (٥٣) . وهكذا انشق عن (ح . م) ماكون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الاجنبي .

ومن ناحية أخرى ، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعي كجزء من حركة المد الوطني الشعبي في عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسي للعناصر المصرية في هذه المنظمات ، وأكثرهم دخل المركبة الشيوعية من منطلق قومي (٥٤) ، يسعدهم بيكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسي والاقتصادي - وبهذا الوجودان السياسي اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ، وأدركوا قوتهم الناتية النسبية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا في نشاطهم تهمة انحرافتهم في تنظيمات يسيطر عليها الأجانب . وحثهم كل ذلك على المطالبة بالتصدير . ويشير محمد سيد أحمد إلى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات الأجنبية ، وإلى الشعور الراسخ بين المثقفين في قيادة « حدتو » ، بأن القيادة يتكونها الاجنبي عاجزة « وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة حقيقة » (٥٥) . ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر في واقعة توحيد المنظمات الشيوعية في ١٩٤٧ ونشأة « حدتو » .

يحكى كوريل « كنا دائما نسعى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة ابعاد الأجانب » ، فيما أن تمت الوحدة بين (ح . م) وايسكرا حتى أبعد الأجانب في قسم خاص « ما عدا أنا وهليل شوارتز » ، وبهذا تم التصدير بشكل فعل » (٥٦) . ويظهر من هذه العبارة مدى الحاجة المطلبة بإبعاد الأجانب ، وأن كوريل وشوارتز واجها هذا المطلب بإنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية فيهما وحدهما . كانت دعوة التصدير تصاعدت في ايسكرا حتى اضطر شوارتز إلى ضم مصريين إلى المجنحة المركزية مما شهدى والجبيل . ولكن الضغط استمر مطالبا بالتوحيد السريع مع (ح . م) ، وهدد البعض بالانقسام إن لم تتم الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بaiskra ، ولم يكن قطاع الأجانب يدرى شيئا عن هذا الأمر حسبيما يحكى محمد الجندى (٥٧) . ويحكى ذكرى مراد « أن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وأنه قبلها على مضض ، وهكذا تحت ضغط الظروف قبلت قيادة ايسكرا الوحدة » (٥٨) .

أما عن موقف (ح . م) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون في قيادتها ضد الوحدة مع ايسكرا ولم ترحب بها . يحكى سيد رفاعي « كنتأشعر أن الوحدة كارثة » لأن ايسكرا تنظيم غير ثوري يضم عناصر ثورية ، ومكون أساسا من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ، لا الوحدة مع ايسكرا ولكن تصفيته مع ضم العناصر الثورية فيه الى (ح . م) . ويذكر محمد شستطا انهم في (ح . م) لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كواذر ايسكرا وضد تكوينها العضوي .. كنا نطالب بتصفية ايسكرا وليس بالوحدة معها » . ورغم اعتراض غالبية المصريين في قيادة (ح . م) على الوحدة فقد تمت . ويذكر رفاعي « كان كوريل هو القوة التي جرت (ح . م) للوحدة » (٥٩) . (قبل الوحدة من التنظيمات

الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمات المشقان عن ( ح . م ) وكذلك جماعة [الفجر الجديد] .

من ذلك يظهر أن كوربيل ساق تنظيمه إلى الوحدة رغم معارضته غالبية المصريين بالقيادة ، وهذا يوضح مدى السلطة المنفردة التي كان يتمتع بها من اتخاذ أهم القرارات . ومن جهة أخرى فإن التصوير السابق يظهر أن المصريين طالبوا بالوحدة في إيسكرا حينما كانوا أقلية ( نسبياً ) ، وحيثما غلب المصريون في التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية ( عددياً ) في ( ح . م ) وحينما غلب الأجانب في التنظيم الآخر . بمعنى أن كل أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذي يغلب فيه نوعها ، وكل أكثرية تغير من الوحدة مع التنظيم الذي يغلب فيه غيرها . وهذا صراع قومي واضح الدليلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كوربيل بما يملك من مفاتيح السلطة في تنظيمه ، ليوازن القدرة المصرية النسائية لديه بلضم أجنبي من إيسكرا . وتمكن الخصم اللدودان هنري كوربيل وهيل شوارتز من أن يحفزا . اتفاقاً تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها في التاريخ المصري الحديث ، « حدتو » وذلك في يونيو أو يوليه ١٩٤٧ . كان عدد أعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ( ح . م ) فيهم حوالي عشرة أجانب . و ٩٠٠ من إيسكرا منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي ( ١٠ ) .

شكلت الملجنة المركزية أولاً من أحد عشر عضواً ، خمسة من كل من التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الإسكندرية . ثم نقصت إلى سبعة ثم زيدت إلى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسي من أربعة وسكرتارية من سبعة . وفي كل هذا التضليل والزيادة بقي كوربيل مستولاً سياسياً وشوارتز مستولاً تنظيمياً . وتولى أعضاء من ( ح . م ) المسؤولية السياسية في المستويات الدنيا ، وأعضاء من إيسكرا مسؤولة الدعاية والعمل الجماهيري . واحتفظ التنظيم بالتقسيم القوى له ، ولكوربيل الإشراف على الأقسام غير العمالية ، وعلى الأقسام العمالية إشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . واثني ما يسمى « بلجنة الرقابة المزدوجة » من أربعة أعضاء ، اثنين من كل من الأجانب والمصريين ، وهو أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . ووظيفة اللجنـة أن يكون لها عين رقـيب في كل قـسم بالـمنظـمة وـأن تـتابع حـركة الأـعـضاـء وـأـفـكارـهم ( ١١ ) . فـكانـت جـهاـزـ مـخـابـراتـ دـاخـلـ التنـظـيمـ .

نمت العضوية في التنظيم بعد الوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف . ولكن تميز التنظيم بغيته البر ناجح والاستراتيجية والتكتيك والثلاثة ، فلم يوجد به شيء من ذلك . كما ضمر قسم العمال وزاد ضموراً ، فانخفضت الأعضاء من عمال شيئاً ثميناً من ١٢٠ عاملًا إلى ٢٠ فقط . بينما تضخم قسم الأجانب والعائبة .

بهذا يمكن القول أن كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلفات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمرضة في كوريل وشوارتز . ومن متممات هذه الصور، هيمنة كل من هذين على المستويات السياسية والتنظيمية ، رغم كل التقليبات التي عرفتها اللجنة المركزية في الشهور القليلة التالية . وارتفاع كوريل على الأقسام غير العمالية ، وإنشاء جهاز للنخاب على الأضاء ومتابعة حركتهم . مع الحرص على غياب المؤانق السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسي المموس وللعلاقات الداخلية في التنظيم ، وهذا البرنامج واللاحقة ، رغم ما نوليه إياهما الأدبيات الماركسية الليبية من أهمية قصوى . وغياب مثل تلك المؤانق أصل ثابت ملحوظ في ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة ازاء القواعد والأهداف .

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى أعد كوريل تقريرا بعنوان «خط القوات الوطنية والديمقراطية» ، مؤداه فيما يقال أن الحزب يجب أن يكون للشعب المصري كله وليس لعمال فقط . وبغير دخول في بحث مدى صواب الفكرة أو خطتها ، ومادام لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن أصل هذه الوثيقة ، فالملاحظ يشكل عام أن فكرة بهذه في سياق فكر الحركة الشيوعية في تلك الأيام ، تكون على قدر من المطورة كبير ، ازاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعي كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها في الأساس ، وتضع هذا المفهوم في مكان الأساس والأوليات التي يعتبر المزوج عنها انحرافا سياسيا وخيانة للطبقة العاملة . أن فكرة كذلك في ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات في التنظيم ، سيما أنه يصعب تجاهلها أو ازدراوها مادامت صدرت عن مثل كوريل ذي الهيمنة والسيطرة والنفوذ .

والملاحظ أن الحرص المتاد من آية قيادة سياسية يمل على الحذر من الطرح المفاجئ أو لتجهيز سياسي جديدين ، وذلك خوفا من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد في حدوث انقسامات تنظيمية . ويلاحظ أيضا أن فكرة بهذه تبدو غريبة إلى حد ما على مثل كوريل صاحب شعار «التعجيل» السريع وهذا يشير العيرة عن كيفية اجرائه هذه النقلة السريعة الواسعة . والملاحظ كذلك ، أن فكرة بهذه ، لا يظن أن تصادر عن أصحابها في تلك الظروف ، الا بعد أن تدور برأسه قبل اعلانها بمدة معقولة ، بما يستبعد معه أن تكون طرأت في رأس أصحابها بعد الوحدة وتكون حدتو . فإذا أمكن استبعاد طرورتها بعد الوحدة كشاغل جاد ، فكيف صمم على انتام الوحدة قبل أن يطرح أمرا خطيرا يشغلها بهذه الأمر . اذا كان استحسن خطأ سياسيا رأه صوابا ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف أخلفها مصراع على الوحدة . وإذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسي مؤقتا ، فكيف طرحها هكذا سريعا . لقد انفجر الحزب الجديـد بذات الـيد التي جمعته ،

وجاء ذلك بعد مولده بشهور قليلة . ونان « خط العواط » هو القبيلة الزمية التي صدعته في نوفمبر ١٩٤٧ .

انصعد حدتو فى نوفمبر ١٩٤٧ بانشغال ما اسمى « التكتل التورى » ، بقيادة شهيدى عطية وأنور عبد الملك وسعد زهران وأخرين ، وكلهم فيما يظير مصريون . يرجع السبب الى تقرير كوريل سالف الذكر ، فضلا عن الاحتياج على التقسيم الفئوى لتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شهيدى من مهامه كمسئول عن العمل الجماهيرى ومشرف سياسى على صحفة « الجماهير » (٦٢) . وإذا كان تجريد شهيدى من مهامه يصلح حلقة من حنقات الخلاف أكثر منه سبيلا ، فإن العوامل الأخرى تتراءى وحلها كأسباب للانصاع . وتوسيع التكتل جدا ثم انحرس ، وأتهم بأنه تنظيم برجوازى صغير ، هذا الذى يطالب بزيادة دور العمال ، وتزداد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات » . وعلى أية حال فبعد الانقلاب اتفقىت حدتو نفسها قسمان ، اليونسيون ( نسبة ليونس الاسم الحركى للكوريل ) وهم من ( ح . م ) . والعادليون ( نسبة لعادل الاسم الحركى لعبد المعبد الجليل ) وهم من ايسكرا . جرى الانقسام حول « خط القوات » ، وظل شوارتز متبعا عن الصراع . واستمر الانقسام يفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدتو وسطا مهينا للانشقاقات .

انشق «صوت المعارضة» بقيادة أوديب حزان وزوجها سيدني سلامون، وفيه عناصر مناليونسيين والعادليين ترفضهما معاً وترفض «التكلّل». ثم انشق من قسم الطلبة «نحو منظمة بشيفية»، ضم عدداً من الأجانب والعمال وطرح شعار «عمال ١٠٠٪». ثم طرداليونسيون العادليون من حدتو، فأنشئوا المطرودون «حدتو العمالية الثورية»، وفيها الجبيل ومارسيل اسرائيل، وكان ذلك في يوليه ١٩٤٨، فلما قبض على اسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من يقايها «نحو حزب شيوعي» التي أعلنتها شوارتز بعد عودته للظهور. ثم ظهرت «المنظمة الشيوعية المصرية» بقيادة أوديب حزان وزوجها سيدني سلامون، توسيع المنظمة حتى ضمت نحو خمسةمائة عضو ثم تناقصت إلى النصف تقريباً، و«تجحّت» أوديت في أن تجعل كلّ إنسان يشك في الآخر، وفي أن تشعر وبعمد كثيرة من الكوادر المخلصة، وقد قبض عليها وعلى زوجها ثم ما لبثت أوديت بعد الإفراج عنها أن تورطت في علاقات مشبوهة، ثم مالبثت أن غادرت البلاد بعد أن تنازلت عن جنسيتها المصرية». وظهرت انشقاقات أخرى عديدة (٢٣).

بهذا يظهر أولاً ، أن صانع وحدة حدتو هم من أسهم في تفجير التنظيم الجديد ، حتى تناولت اشلاؤه في شهور قليلة من الوحدة . وقد يلقى هذا ظلاً كثيفاً من الظنون على هذا الأمر . وإذا كان يمكن الاطمئنان إلى أن الوحدة جاءت في الأساس كحلقة من حلقات الصراع حول التصدير ، بين السيطرة الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فإنه يمكن القول بأن الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع . وفي كلتا الحلتين

امكـن للسيطرة الاجنبـية ان يكون لها الغـلة . في المـطـرة الأولى امكـن للعنـصر الاجـنبي اليـهـودـي ان يـجـمع قـواـهـ ، ثم كان من آثار المـطـوة التـالـية ان تـبـعـثـتـ الفـوة المـصـرـية وـدـمـرـ منها ما امـكـنـ تـدمـيرـهـ . وـاتـخـذـتـ الانـشـمـقـاقـاتـ اـسـالـيـاـ وـرـفـعـتـ شـعـارـاتـ حـالـتـ دونـ الاـسـتـقـطـابـ القـومـيـ لـلـصـرـاعـ .

ولا يـبـدـوـ مـقـنـعاـ ما قـيلـ شـرـحـاـ لـظـاهـرـةـ الـانـقـسـامـاتـ ، منـ آنـهاـ تـرـجـعـ الىـ عـدـمـ تـماـسـكـ مـجـمـوعـةـ الشـيـوعـيـينـ الـقـدـامـيـ ، وـانـدـادـ المـخـبـرـةـ التـنـظـيمـيـةـ لـهـيـ الـأـعـضـاءـ الـجـدـدـ معـ تـصـمـيمـ هـؤـلـاءـ الـجـدـدـ عـلـىـ تـجـاهـلـ الـقـدـامـيـ ، وـعـدـمـ مـسـاـهـةـ الـأـحـزـابـ الشـيـوعـيـةـ الـأـوـرـوـبـيـةـ فـيـ تـوحـيدـ الـحـرـكـةـ الـمـصـرـيـةـ ، وـغـيـابـ الـكـوـمـنـتـرـنـ الـذـيـ كـانـ يـمـكـنـهـ الـعـلـمـ عـلـىـ تـوـحـيدـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ ، وـاـخـلـافـ جـنـسـيـاتـ الشـيـوعـيـينـ الـأـجـانـبـ فـيـ مـصـرـ بـعـضـهـمـ عـنـ بـعـضـ (٦٤) . لاـ يـبـدـوـ ذـلـكـ مـقـنـعاـ لـأـنـ عـدـمـ تـماـسـكـ الـمـجـمـوعـةـ الـقـدـيمـةـ هوـ مـظـهـرـ لـلـانـقـسـامـ يـقـيـدـ أـنـ الـانـقـسـامـ قـدـيمـ ، دـونـ أـنـ يـقـومـ بـذـاتهـ سـبـبـاـ لـهـ . وـتـصـمـيمـ الـجـدـدـ عـلـىـ تـجـاهـلـ الـقـدـامـيـ هوـ مـظـهـرـ آـخـرـ لـلـانـقـسـامـ لـاـيـقـومـ كـسـبـبـ لـهـ . أـمـاـ عـلـمـ مـسـاـهـةـ الـأـحـزـابـ الـأـوـرـوـبـيـةـ وـغـيـابـ الـكـوـمـنـتـرـنـ ، فـقـدـ سـبـقـ مـلاـحظـةـ النـشـاطـ الـيـهـودـيـ فـيـ الـحـرـكـةـ الشـيـوعـيـةـ الـعـرـبـيـةـ مـنـ خـلـالـ الـكـوـمـنـتـرـنـ ، مـاـ رـوـاهـ بـعـضـ الشـيـوعـيـينـ الـقـدـامـيـ ، وـمـنـ جـهـةـ آـخـرـ لـاـيـبـدـوـ طـبـيعـيـاـ أـنـ يـكـونـ تـوحـيدـ حـرـكـةـ سـيـاسـيـةـ فـيـ بـلـدـ مـاـ مـتـوـقـعـاـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـاـ الـعـنـصـرـ الـخـارـجـيـ ، وـقـدـ عـرـفـتـ مـصـرـ حـرـكـاتـ شـعـبـيـةـ وـاسـعـةـ التـفـوزـ بـقـيـتـ عـصـيـةـ عـلـىـ الـانـقـسـامـ وـغـمـ غـيـابـ مـثـلـ هـذـاـ الـعـنـصـرـ الـأـجـنبـيـ .

وـأـمـاـ أـثـرـ اـخـلـافـ جـنـسـيـاتـ الـأـجـانـبـ فـيـ تـقـسـيمـ الـحـرـكـةـ ، فـهـوـ سـبـبـ صـحـيـحـ ، مـعـ مـلاـحظـةـ أـنـهـ أـذـاـ كـانـ اـخـلـافـ جـنـسـيـاتـ الـأـجـانـبـ بـعـضـهـمـ عـنـ بـعـضـ يـشـكـلـ سـبـبـياـ جـوـهـرـيـاـ لـلـانـقـسـامـ ، فـكـيـفـ لـاـ يـكـونـ اـخـلـافـهـمـ عـنـ الـمـصـرـيـينـ سـبـبـاـ آـخـرـ جـوـهـرـيـهـ لـتـقـسـيـمـ ماـ يـحـدـثـ ، أـنـ الـأـجـانـبـ فـيـ مـصـرـ مـعـ اـخـلـافـ جـنـسـيـاتـهـمـ يـجـمـعـهـمـ جـامـعـ اـبـيـتـاعـيـ وـوـضـعـ سـيـاسـيـ باـعـتـبـارـهـمـ جـالـيـاتـ فـيـ بـلـدـ مـشـترـكـ ، فـضـلـاـ عـنـ كـوـنـ غالـيـةـ الـأـجـانـبـ الـعـنـيـيـنـ هـنـاـ مـنـ الـيـهـودـ ، وـهـذـاـ الـجـامـعـ يـعـزـلـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـصـرـيـينـ . فـإـذـاـ اـعـتـرـفـتـ بـهـاـ كـمـصـدـرـ لـلـصـرـاعـ بـيـنـ بـعـضـهـمـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـصـرـيـينـ ، أـفـلـاـ نـعـرـفـ بـهـاـ كـمـصـدـرـ لـلـصـرـاعـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـصـرـيـينـ ، وـيـفـسـرـ بـذـلـكـ حـرـكـةـ الـصـرـاعـ الدـائـرـ بـنـ الـثـلـاثـيـنـ اـنـقـسـاماـ وـوـحدـةـ وـتـنـاثـرـاـ وـتـدـمـيرـاـ . أـفـلـاـ يـمـكـنـ التـوـلـ بـأـنـ مـسـلـكـ هـؤـلـاءـ كـانـ سـبـبـ ذـلـكـ .

أـنـ بـعـضـ عـنـدـمـ يـمـسـونـ هـذـاـ الـعـنـصـرـ ، يـبـادرـونـ رـغـمـ مـصـرـيـتـهـمـ بـالـقـاءـ تـبـعـتـهـ عـلـىـ الـمـصـرـيـينـ «ـ كـانـ هـنـاكـ نـقـمةـ شـوـفـيـنـيـةـ وـاضـحةـ لـهـ بـعـضـ الـكـوـادـرـ »ـ ، أـوـ أـنـ ثـمـةـ حـسـاسـيـاتـ «ـ يـعـانـيـ »ـ مـنـهـاـ الـمـصـرـيـونـ كـبـلـهـ شـبـهـ مـسـتـمـرـ تـجـاهـ الـأـجـانـبـ (٦٥)ـ . وـالـشـوـفـيـنـيـهـ تـعـنـيـ الـعـصـبـيـهـ الـقـومـيـهـ ، وـتـرـدـدـ كـانـ حـرـافـ سـيـاسـيـ . وـإـذـاـ كـانـ يـمـكـنـ التـسـلـيمـ بـمـاـ تـعـنـيهـ مـنـ اـنـجـرـافـ أـنـ كـانـ تـوـظـفـ فـيـ سـيـاسـاتـ الـعـدـوانـ عـلـىـ الـقـومـيـاتـ وـالـشـعـوبـ الـأـخـرـيـ ، فـلـاـ يـكـادـ يـظـهـرـ وجـهـ لـلـنـظـرـ سـلـيمـ يـعـيـبـ عـلـىـ طـلـبـ اـسـتـفـالـلـ وـالـتـحرـرـ عـصـبـيـتـهـمـ الـقـومـيـهـ ، وـيـبـرـيـهـ مـنـ هـذـاـ

العيب مقتاحي بلاد الآخرين . وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم ينعصبوا لوطفهم بالقدر الكافى ، وتسامحوا فى مواجهة احداث جسام . وفي مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا ، أن انشقاقات كاملة جابت احتجاجا على وجود الأجانب فى القيادات التنظيمية : سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها ، حسبما سلفت الاشارة . ويمكن أن يضاف هنا أنه فى ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعى المصرى » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الرأى » . وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ الا يضم أجانب ويهدوا فى صفوه (٦٦) . وهذا الأساس واضح الدلالة فى إطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوع إلى الاستقلال عن تلك العناصر . وقد ضم كثيرا من العناصر التى أنشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طبيعة الاسكندرية والعصبية الماركسية وغيرها . وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخى نطق به الأحداث ، عن أن كان ثمة صراع قومى بين المصريين والأجانب فى الحركة الشيوعية ، وأن كثيرا من مؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظام الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا تضاللا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات .

الملاحظة الثانية التى تظهر فى السياق السابق للأحداث ، أن الفترة الزمنية التى تتحقق بين تمام وحدة حدتو وبين تفتق هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقيم بين يوليه ١٩٤٧ وتوفمبر ١٩٤٨ وتستمر فى عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هي فترة تصاعد المسألة الفلسطينية ، سواء فى فلسطين أو فى الوعى السياسى المصرى . وهى الفترة التى شارف المشروع الصهيوني مرحلة التحقق العملى . وتحقق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وانشاء دولة إسرائيل فى نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم باعلان قيام هذه الدول فى مايو ١٩٤٨ . ومن ثم يتطرق التساؤل عما اذا كان هنا التعارض الزمنى يفيد علاقة سببية أولا .

### فلسطين :

يذكر كوريل « ركزنا جهودا كبيرة فى عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودى فى مصر ، وقاومنا فى نفس الوقت الدعاوى النصرية التى حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسى ضد الاستعمار ضد الصهيونية كحركة استعمارية ، إلى كفاح عنصري ضد اليهود . وكنا نعتقد أن العنصرية التى كان الاخوان المسلمين دعامتها كانت خير معين للصهيونية .. فمثلا فى كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الانجليزى ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، أما فى قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحًا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية فى البلاد » (٦٧) .

والحادى أن المادة التاريخية تقيد وقوف الشيوعيين المصريين عامه ضد

الصهيونية ، وأن يهود مصر الشيوعيين كافحوا الصهيونية في الأوساط الجالية اليهودية . على أن يتعين إيراد عدد من الملاحظات ، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعًا استعماريًا استيطانيًا مهددًا لمصر ذاتها . والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما يتشطط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية ، إنما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامه . ومفاد عبارة كورييل سالفه البيان ، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر ، وعزل الأخوان المسلمين عن المجتمع المصري .

والملاحظة الثانية ، ترد في عبارة ذكرها أخوه صادق سعد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية ، ورأوا مساعدة بعض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية أحسن درع ضد العنصرية » غير أن آغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كفرس يجري مع الفرق الصهيونية : وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماماً ، لأنهم معادين للسامية ، بل لا يعتبرهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري » ، وضرب مثلاً لهذا النوع من النشاط باليمن ميزان من مؤسس إيسكرا (٦٨) . ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعارض لنصهيونية كان موظفاً من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة الهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجري مع النشاط الصهيوني . ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطاً منهم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف خذلهم من موجة عداء يثيرها ضدهم الأخوان المسلمين ، وهم المتضدون بالفظ . « العنصرية » حسبما يفهم من تعريفات هذه المرحلة ومن عبارة كورييل ذاتها . مع ملاحظة أنه مع صدق وصف « العنصرية على الحركة الصهيونية ، فليس منصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الأخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة إسلامية لا تتعلق بالعنصرية » بسبب ، باعتبار أن المفهوم السياسي للحركة الإسلامية مفهوم أعمى ترکز جامعته على العقيدة الإسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وأن ليس في الإسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به .

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكورييل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي أعده فيما يليه في أكتوبر ١٩٤٥ \* ، ذكر فيه أن

(\*) نشر الدكتور دفت السعيد هذا التقرير في كتاب « اليهود في مصر والقضية الفلسطينية » (من ١٣٠ - ١٥٠) وقام له بقوله « عشر على أصل هذه الوثيقة شهون بعض الأوراق الشخصية لهنري كورييل ، أحد مؤسسى تنظيم حـ:مـ . ونهاية دلائل عديدة تؤكد أن

الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويقطنون دائمًا إلى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد في بيان المعنى العدوانى لهذا الوضع . وسكن انتقل إلى انعرب مشيرا إلى أن كبار المالك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداوهم لهم كلما زاد بعدهم عن حماية امبريالية ، استلهمواها أولاً في الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجمها يغرب بعد يونيو ١٩٤١ ، يحروا عن وصاية جديدة لهم في الامبريالية الانجليزية . وأن الجامعة العربية تسuir الامبريالية الانجليزية . واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الامريكي ويدعى التسامح مع الانجليز . ثم ذكر كوريل أن الصراع . محتمم بين الاستعمارين الانجليزى والأمرىكى بعد الحرب ، وأن أمريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة ألف يهودى إلى فلسطين ، وهذا الالحاح يعني ممارسة الضغط على الحكومة البريطانية لارخاء قبضتها عن فلسطين . ثم نصح اليهود المخلصين بأن أمريكا إنما تسعى وراء مصالحها وحدها « وقد تعلق دفاعها عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت ببريطانيا من قبل ، بل قد يأتي يوم تحمل فيه يهود العالم مستولية توقيع علاقاتها مع بريطانيا » ، وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكان بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، إذ أقحم الأمريكان المسألة الفلسطينية « في المسئومات المضمنة التي تجري بينهم وبين الانجليز في واشنطن » ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية « انجذب عملية الهجرة اليهودية ، وافتقاد الثقة في السياسة الأمريكية في المنطقة » ، كما يمكن للانجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية في الدول العربية . ولللاحظ أنه حسب التصوير السابق ، لا يفهم - من منظور عربي - سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيوني الأمريكى . ويدرك « بتعين أيضًا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوى الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سافرة من السلطات الانجليزية » ، ويشير مسألة « السياسة المعادية للسامية » في الدول العربية ، التي يرى أن بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منصف إلى أن وجدت المعاداة للسامية في الدول العربية ، ولا أن عداء المقاومة العربية الطبيعي للصهيونية يمكن تأويله على أنه عدوان عربي ضد اليهود ، حتى ولو اتجه في أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والإسلامية ضد يهود فلسطين ، مadam أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كوريل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودي والصهيوني أدخل في التصنيفات البحثية والمدرسية منه في المواقف العملية ، ازاء شعب يقتلون من أرضه ويطرد

---

كوريل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذى قدمه للجنة المركزية للتنظيم ، كأساس سياسة التنظيم تجاه انتفاضة الفلسطينيين ، والأصل الذى عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية .. وقد قمنا بترجمته إلى اللغة العربية مراعين اللغة الواجهة التي تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية » .

من دياره ووطنه ، لت تكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسيعية ضد مصر والعرب عامة . والملحوظ من تتبع كتابات كوربيل واضرائه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الامريكي بالنسبة للسياسات المصرية ، رغم أن العدو الرئيسي في تلك السنين وفي وعي الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطاني المعتل لأرض مصر ، أما بالنسبة للفلسطينين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطاني ، رغم اعتراف كوربيل من أن الحركة الصهيونية صارت مدعومه بالأمريكيين في الأساس بعد الحرب العالمية الثانية . ولكن كوربيل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للتغريطة السياسية للفلسطينين ، ولا يلحظ في تقريره المطول اشارة مناسبة الى الصهيونية وتاريخها وأهدافها كحركة سياسية ، اما يتحدث عن اليهود في الأساس بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمار البريطاني والأمريكي ، دون اشارة للغزو الصهيوني في ذاته ولا للعنصر القومي في الصراع «العربي الصهيوني» . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والأمية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعية يبادر للإشارة الى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصل بقارئه الى وضع ، أن لم يتعاطف فيه مع اليهود في فلسطين ، فهو بالأقل يتخاذل موقفاً للاملاك وعدم الانتقام لأى من أطراف نزاع يتصور على أنه نزاع بين حركة رجعية (الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) .

يتحدث كوربيل عن الصهيونية كحركة برجوازية ، ويقول ان كونها «لاتستند الى أي أساس علمي لا يجردها مطلقاً من فاعليتها الايديولوجية ، ذلك أن فاعليتها الأساسية تتبع من كونها قد تغلقت في صفوف الجماهير اليهودية في فلسين وفي دول أخرى عديدة» ، ثم ينتقل الى الحديث عن الفاشية وأثرها في «الشعور بالعداء بين العرب واليهود» . وهو مع انتقاده للصهيونية يرتب عليها آثراً في ظهور العنصر القومي لليهود ، ثم يضم القوى العربية بالفالاشية ويرحملها مسؤولية العداء العربي اليهودي ، ثم يقول «ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضاً موقف متطرف» مثل الارهاب المناهض لليهود الذي تمارسه العصابات العربية ، والتي تلقى أحياناً تائيداً من الجماهير العربية . ومن ناحية أخرى المطالبة بانشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود . ييد أن الصهاينة الفعلين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة اليها» . هنا يصف كوربيل العرب بالارهاب ، ويحصر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بأن أغلبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لانشاء دولة يهودية دون اشارة الى أن هؤلاء السكان أتى غالبيهم بالهجرات التوالية غازين وطاردين العرب من أوطانهم ، وبهذا يفصل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلباً للشعب اليهودي ، وبين الصهيونية التي ينحصر معناها عنده في كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار .

ويتحدث عن المخزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول أن الأوساط التقديمية بفلسطين ، سواء اليهودية أو العربية ، ارتبطت كل منها بأعكار طبقتها البرجوازية ، ويفسر بذلك انقسام المخزب الشيوعي هناك منذ ١٩٤٣ بين العرب واليهود ، وأن هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما إذا كان يتبع اشتراك المخزب في الاضراب الذي نظمه المستودروت في ١٩٤٢ . ورغم أن هذا الانقسام يغدو انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات المستودروت ، فإن كورييل يسوى بين الفريقين ، العرب واليهود في الوصف « البرجوازي » لهما . مما يفيده رفض موقفى الفريقين معا .

ثم يتحدث عن راجبات الشيوعي العربي إزاء المسألة الفلسطينية ، حسبما تبلور الموقف في ١٩٤٠ « أظهر بعض العناصر - وخاصة العربية - اتجاهها شوفينيا ، إذ كانت لا ترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، وأن مجرد وجود هؤلاء اليهود في فلسطين كان يعني أن لديهم صلات تتفاوت قوتها بالصهيونية . ومن الملحوظ أن نفس هذه العناصر أظهرت موقفا سليما تجاه كثير من الواقع النضالي . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، إلا وهو تجاهل تعاليم سنتالين التي تقول أن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازيتهم أولا . ولكن ما الذي يفعله الشيوعيون العرب ؟ أنهم يملأون صفحات جرائدتهم بهجوم على الصهيونية ، ويتركون جانبًا هباجمة الرجعية العربية ، هم بهذه ينخدعون للأهداف الرجعية » . وهكذا جعل كورييل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أر يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة لليهود في فلسطين ، وحكم على العرب أنهم شوفينيون لأنهم لا يجرؤون هذه اتفاقية تجاه من ينزوون أرضهم وديارهم ، ثم قرر أن واجب العرب - طبقا لتعاليم سنتالين - أن يحارب العربي البرجوازي ، لأن يحارب اليهودي أو قبل أن يحاربه . ثم يستطرد « ويتحقق السكان العرب جميعا على إدارة الصهيونية . مما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الإدانة . أن الواجب عليهم أن يعملوا على الا تحول معاداة الصهيونية إلى معاداة - لليهودية » . ولا تخفي غرابة هذا الحديث .

وينتقل كورييل إلى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى « كما ينسى الشيوعيون العرب أن المشاكل الرئيسية قد تطورت في العشرين عاما الأخيرة ، وأن الشيوعيين لا يمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضي تجاه يهود فلسطين ، إذ يوجد اليوم سكان يهود في فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم تفاصيلهم الخاصة ولغتهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربهم على الأقل من العمال وال فلاحين . وأخذوا يتذذبون سمة الشعب العامل ، والسكان اليهود في فلسطين يمثلون مركزا هاما في الصناعة ، ولهملا حقوق قومية ، لا يمكن لأى دولة ديمقراطية أن ترفض منهم إياها . وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك ، عليهم منع هؤلاء .

السكان حقوقهم السياسيه ، بما في ذلك حق الانفصال . ولكن ما الذي يقوله الشيوعيون العرب . أن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك . وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التي فرضته ، وبذلك ينكرون النظريه الستاليينية ، ويلاحظ حديث كوربيل هنا عن القومية اليهودية ، وهي لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وأنها ظهرت في العشرين سنة الأخيرة أي منذ بدء تنفيذ المشروع الصهيوني في ظل وعد بلفور . ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما في ذلك إنشاء دولة وحقها في الانفصال . ولم يتمك كوربيل بذلك هدفاً صهيونياً لم يعرف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقاً للمبادئ الستاليينية . وهو لم يورد اشارة ما تفيد أن ثمة حقاً قومياً للشعب الفلسطيني . وأهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب - باسم الستاليينية - إلى الكفاح وال反抗 من أجل « حقوق قومية » لهاجرین يغتصبون الشعب الفلسطيني . وقد أشار دعماً لقوله إلى مقوله ستالين عن مهاجمة الشعب البرجوازيه أولاً . ويقوله لينين عن حق تقرير المصير بما في ذلك حق الانفصال . ولم يشر إلى مقوله ثلاثة ستالين تتعلق بالضمون البرجوازى للقومية ، وتفيد أن « حقوق القومية » اليهودية مقوله برجوازية . وأن أعمال المولتين السالفتين في ضوء هذه المقوله ، الثالثة ، يكشف عن أن كوربيل يوصي الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، أي مع الصهيونية (أخذنا بقوله ان الصهيونية دعوة برجوازية ) . وبهذا يظهر أن اغفال المنصر القومي العربي لم يكن من أجل الأممية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها .

ثم ينتقل كوربيل إلى الصهيونية ، وبهاجمها ياعتبارها حركة رجعية . ويدرك أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين إليها فاشتركتوا في المطرود العريضة لسياستها . وبهذا النقد يظهر تقرير كوربيل متخدًا شكلاً متوازناً . ولكنه توازن يؤدى في أبسط الاحتمالات إلى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفاً محايده أو لامبال ، مادام طرفاً للصراع في فلسطين يندفعان في مواقف خاطئه وبرجوازية ورجعية . فإذا أضيف إلى ذلك أن تقرير كوربيل لم يكن مقالاً دعائياً ، ولكنه تقرير سياسي يبنى على أساسه خط سياسي لتنظيم مصرى عربي ، فإن ذلك يجرى منه في سياقه السياسي على طريقه ابن موسى الأشعري ، الذى عزل صاحبه ذات الحق الشرعى ، ليترك عمروا يمسك صاحبنة غير ذى الحق الشرعى . وحديث كوربيل حجة فى أثره على الشيوعيين المصريين والعرب لا غل الشيوعيين اليهود الصهاينه .

لذلك ما أن قررت الأمم المتحدة في ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدتو تؤيد هذا القرار وتخوض المعركة السياسية دفاعاً عنه . وبذلك جهتها في الهجوم على فكرة أن تخوض مصر العرب ضد « يهود فلسطين » غير أن تهتم باشارة مناسبة للصهيونية . واتخذت موقف التركيز على جلاء الأنجلiz من فلسطين ، بحسبانه الهدف الأوحد هناك ، دون

اشارة الى الاستعمار الاستيطاني الواحد (٦٩) . واذا كان يقال أن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن ان التقسيم وقتهما كان رغم سوءاته الحالي الممكن الوحيد ، على ما أفصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفيتي بالأمم المتحدة ، فالصواب أن موقف حدتو هنا كان يستند الى أساس نظري وضعه كوريل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، واقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وانشاء الدولة الصهيونية .

اما عن جماعة العجر الجديد ، فالظاهر انها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة للدخول مصر حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وقد سبق ان نشر صادق سعد في ١٩٤٦ كتابا عن « فلسطين بين مخالب الاستعمار » ، ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرجعي ، وأن اليهود ليسوا أمة والصهيونية حركة رجعية ، لأن تطور اليهود يكون باندماجهم في مجتمعاتهم . وبذل المؤلف جهده في تفنيد الصهيونية ، وذكر ما يعني ان الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية انعزية ، « للعمل اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك ( خدمة الرأسمالية ) هي ان يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وان من الخططات التي تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية انواعي المقصود الى طرد العرب من اراضيهم لاحتلالها ، وقد وسم هذا الهدف الاستعماري منذ صدر وعد بلفور » ، ثم ذكر « وتشعر القومية الغربية باطراد توغل اليهود الاجانب في فلسطين ، او بكلمة اصح باطراد احتلال الصهيونيين الفلسطينيين » ، وكان طبعيا أن يتسبب هذا في عداء العرب لليهود .. مما يعطي للاستعمار ذريعة للبقاء » . « وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية ان تظهر الحركة الوطنية اما كحركة عنصرية ضد اليهود ، واذا فعل الانجليز أن يوجدو التوازن بين العنصرين بالاحتلال الاسكري لفلسطين .. ولها تجربة رجعية . موجهة ضد الطالب ( القومية ) اليهودية، وضد النظام ( الديمocratic ) الصهيوني ، وقالت أن قادتها يستمدون اليهون من اذناب الفاشية الالمانية والباطالية .. واذن فيجب اخמדادها بالقوس محافظة على الديمocratic » .

على أنه غادر في الكتاب نفسه يقول ان قيادة الحركة الغربية الوطنية توجهت الى كيش الفداء وهو اليهود ، وان العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضبلهم .. وانه في احداث حادث البراق في ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الانجليز العرب .. وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية « الى حركة دينية وغضارية ضد اليهود » ، وكتب مقالا في صحيفة « القبر الجديد » ضد هجرة اليهود الى فلسطين ، ولكنها وجه المقال الى فكرة أنه مadam الاستعمار هو من يشنّج الهجرة ليخرج قضية فلسطين من قضية حكم ديمocratic

الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسألة الفرعية الثانوية الى المقام الأول ، مناورة بين الاستعماريين البريطاني والأمريكي .. (بقصد) تحويل الكفاح الوطني في فلسطين .. من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطني الى كفاح « ديني عنصري » (٧٠) .

ووجه الملاحظة على هذا الاسلوب في التناول ، انه مع صواب تبنيه الى دور الاستعمار ، فهو يفلل من الاممية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطاني . ان التناول السابق يصح في النظر الى المشاكل التقليدية التي قد تثور بين طوائف الاديان المختلفة في الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينها دعما لصالحه . ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزو استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار في بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

والملاحظ ايضا ان الصهيونية تمثلت في سياستها العملية وقتها في امررين ، الهجرات اليهودية الى فلسطين وانشاء الوطن القومي لليهود فيها ، وان اي اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الامررين او احدهما ، لا يفيد في حقيقته عداء للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية احلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطاني كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيوني ، مادامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الامريكي وصارت تنادي هي الأخرى بجلا الانطлиз .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطيني ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية » ، في حين ان نضال العرب يجب أن يتوجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء (٧١) . وان جماعة الفجر الجديد التي عارضت موقف حملو من حرب فلسطين في ١٩٤٨ ، يقال أنها عدلت عن ذلك في تاريخ لاحق مؤيدة لهذا الموقف .

في هذا الاطار الفكرى السياسي المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة لمسألة الفلسطينية في الأربعينات . وامحمد رشدى صالح يقول ان معركة فلسطين ليست ارضًا زراعية يستتبها الغاصب « ولا الوطن اليهودي الذي تبنيه الصهيونية على اشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى قن الصهيونية هي ذاتها الاستعمار

مستوطنا ، لا يستغل مستعمره فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يعيّب على الحركة الوطنية العربية ، إنها بعد أن كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الانقطاعيون العرب وجّهوا خاطئة إلى « - طفيان الكراهية الدّينية والمزارات الطائفية » .. وذكر أن الاستعمار والرأسمالية الصهيونية والانقطاعيين العرب هم المسئولون عن المذابح التي قامت بها الجماهير العربية ضد اليهود .. كما كتب يهاجم المظاهرات التي حدثت في مصر في ٢٥ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلغور، وأتهم القاتلين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية « إلى حركة عنصرية ». وقد رد عليه عادل ثابت « لا شك أن الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة » (٧٢) .

وهكذا أطّرت أدبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حدتو ، بالنسبة للفلسطين . تصور الصهيونية على أنها مجرد صراع طبقي بما يستبعد العنصر القومي من الصراع ، ولا تقيم وزناً لكون « العامل » اليهودي في فلسطين هو صهيوني آتاهما غازياً مستوطناً . وتركز على العداء الأساسي للاستعمار البريطاني وحده ، وتركز هدفها في جلاء الانجليز فحسب ، وليس على إفشال المشروع الصهيوني هجرة ودولة . مع تصوير الكفاح العربي بفلسطين على أنه انحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الانجليزي ، إلى حركة دينية عنصرية إسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة عملية للاستعمار ، مع عدم معارضتها هدفيها العمليين وهذا الهجرة والدولة . ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيوني ، بافتبارها شوفينية أن صدرت من منطلق وطني عربي أو مصرى أو فلسطينى ، وعنصرية أن صدرت من منطلق ديني إسلامي ، وكان هنا موقف كثير من الحركات الشيوعية في البلاد العربية ، « كان رأى أبو زيام وحوزيف برج وغالبية الخبراء الشيوعيين (بامستثناء تيبر) أن الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست إلا حركة لا سامية » ، وأعلن الحزب الشيوعي السوري اللبناني أن قضية فلسطين هي قضية « استقلال وجلاء وإنزال قضية التقسيم إلى المرتبة الثانية أو الثالثة . ثم هاجم الاستعمار وأحياناً الصهيونية والرجعية العربية » (٧٣) .

ويبدو من العرض السابق ، أن عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التي هاجى منها الشيوعيون المصريون في ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، لم تكن بعيدة عما يجري في فلسطين ، فلا يظهر أن كان للأجانب اليهود هدف من نشاطهم في السياسة المصرية يتجاوز ما يحدث في البلد المتاخم الشقيق . وقد أيد الشعب المصري حكومة ونظاماً بغيضين لديه عندما أعلنا الحرب على الصهيونية في فلسطين . وبقى القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، وأستغرق الشيوعيون المصريون في الاقتتالات والصراعات

التنظيمية دون أن يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر .. وفي الوقت الذي تناولت فيه الشركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الأجانب أن تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طرده الحكومة في ١٩٥٠ مثل كوريل ، وبعدهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر وإسرائيل في ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو في مصر وكوريل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، وأسموا « مجموعة روما » وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحاد الأحزاب الشيوعية المصرية في ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل « الحزب الشيوعي المصري » قطع كل صلة بـ « هؤلاء الأجانب » كشرط لتحقيق الوحدة (٧٤) . واتفق في وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنب مجموعة اليهود بباريس ( تورييل وجماهيره ) ، كما اتخد قرار بإبعاد زيون دويك يوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكياته (٧٥) .

#### نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منتهية الأصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، وأجبرت على اتباع سياسة أبواب المفتوح مع الغرب . فانهمر عليها الوافد الأوروبي ، وتدخل منها بالتدريج ما يسميه عبد الله نديم مرض « الأفرينجي » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة انتعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوح المحساري ، ورسب صلة انتهاء ما يندر بالغرب . وألقى المديوني استعماله مقولته الشهيرة ، إن س يجعل مصر قطعة من أوروبا ، وتثبت نزعة التغريب ، حتى طلع طه حسين في أواخر الثلاثينيات بكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » يقول إن مصر تنتهي إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط (٧٦) .

عند البرادر الفكري سارب . الحركة الشيوعية على دربه في الأربعينات يوطأ أبهجه منه ، ولكنه سير في الاتجاه نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشارد للمنظمات الشيوعية ، كان أثراً مبالغاً فيه من آثار حركة التغريب ، أو كان أثراً لما أفضت إليه هذه الحركة من اضعاف المس القومي لصالح الانفتاح على الغرب .. وإن نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلاً إلى الحملة الفرنسية يحيط بها بذراية التغريب والتقدم وسببيتها في المجتمع والتفكير المصريين ، أن بما تفضلي إليه هذه النظرة من الشعور بأن نغزو أوروبا بالصون هو مصدر تطورها ونقلها من الظلمات إلى النور ، وإن شجع هذه النظرة في المناخي الفكري والاجتماعي كل ذلك . كان من شأنه لدى البعض الآسيتو فريباً أو شيئاً أن يقوم أجانب بدور ما في حركة سياسية مصرية ..

ومن جهة ثانية ، فإن « المصرية » التي بدأت في ١٨٤٤ كنطاق للعزلة ضرب على مصر لينفرد بهنـا الفزع ، هذه المـصرية آلت مع مفتح القرن

العشرين - وسعي ثوره ١٩١٩ خاصة - إلى ان تصير مصرية مناضلة ، وصلحت وعاء للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حسبما سلف البيان في فصل سابق ، ضاقت عما تنطبه موجبات الأمان المصري ، كما صافت في الوقت نفسه من تحديد الهوية الحضارية لمصر ، ولم تستطع مصر توحذ حضارية أن تستوعب حضارة متميزة ، لذلك ألف المصريون - ومقتريهم خاصة - الحديث عن هوية مصر ، هل هي إسلامية أو عربية أو بحر ابيض متوسط . وجرى الحديث في مثل هذه المسألة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس كافيا بذاته ، وإن ثمة سؤالا بقى محتاجا لجواب ، هو الام تنتهي مصر . ومع الطابع النضالي للمرصدية على يدي حزب الوفد : لم يجب على هذا السؤال ، لا هو ولا الحركة الفكرية التي سبقته وواكبته وروته . ورغم نجاح الوفد التاريخي في دفع المصريين في كيان سياسي وطني جامع بصرف النظر عن اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يفسد المواب فيما يتعلق بالاحتياج المصري لانتماء أعم ، سواء على مستوى الأمن القومي ، أو على المستوى الحضاري . فنما فكر الاخوان المسلمين عن الجامعية الاسلامية معبرا عن الشوق للانتماء العام و مقاومه الافق الأوروبي والغربي آيا كان . وظهر فكر الحركة الشيوعية بصفة الأربعينات معبرا عن الاممية الطبقية . كلها انكرا الجامعية القومية ، والاخوان طرحا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للأمية لا يستجيب لضرورات التميز بين المواطنين وغير المواطنين .

في غيبة الشعور بالانتماء القومي الأعم ، الداعم لعناصر الأمة من جهة ، والمتبسط إلى حيث نطاقها الحضاري ولوازمه منها القومي عن جهة أخرى ، وعلى شارف ظهور الوعي بهذا الانتماء في الأربعينات ، ومع تفشي نزعة التغريب ، لم肯 للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا التنوء الاجنبي في الأربعينات . وقد تقدّم الدراسة الثانية في المستقبل ، أن فكر حركة التغريب في مصر هو ما أدى إلى ظهور كوربيل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الاسباب التاريخية العامة التي أفضت إلى ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود في الحركة السياسية التي تولوا قيادتها ، فقد كان من الطبيعي أن يؤكّد على فكرة الاممية كبديل عن المفهوم القومي ، مادامت الاممية هي الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغني عن البيان أن الاممية أصل ثابت في الفكر الماركسي النظري ، ولكن هذا الاصل النظري اتخذ سمات وظلاها متنوعة بتتنوع البلاد والبيئات السياسية ، وأتّخذ سمات قومية في المركبات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه في مصر الأربعينات اتّخذ شكلاً أقرب إلى المطلول محل الجامع القومي . وبهذا المسلك الفكرى وجه الاتهام للحركات

القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية ، واتهام دعاوى التمصير الحقيقى داخل المركبة الشيوعية بالشوفينية أيضاً . فصارت القومية – وهى وعاء النضال ضد الاستعمار – تهمة ، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم فى صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الأجانب . وجرت تهمة العنصرية تمليلها النشأة اليهودية لهؤلاء الفادة فى ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازى فى ألمانيا ، وفي ظروف تساعد حركة اليهود العنصرية وهى الصهيونية . وقدف بالتهمة فى وجه أحد القياديين الأساسية للعداء لصهيونية ، وهم الإخوان المسلمين .

لذلك لم تستطع المركبة الشيوعية المصرية ، فى الأربعينات خاصة – أن تسهم فى المماطلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للمجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية . وكان وجود المسلمين والأقباط فى صفوفها لا يفيد حل لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة وإنكار لها . وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجيه اجتماعى شعبي فى مجالات النشاط السياسى والفكري والفنى ، وفي مجال العلوم الإنسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية .

## المراجع

- (١) صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ١٩٤٥ - ١٩٤٦ .  
أحمد صادق سعيد . (القاهرة مكتبة مدبوبي ١٩٧٦ ) . من ٣٥ - ٣٧ .
- (٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي . الياس مرقص ( بيروت ١٩٦٤ )  
من ٢١ ، ٥٨ - ٥٩ .
- (٣) - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ . د. رفعت السعيد . الطبعة  
الثانية ( القاهرة ١٩٧٥ ) .
- اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠ . د. رفعت السعيد ( بيروت . دار الطليعة ١٩٧٢ ) .
- تاريخ المنظمات اليسارية المصرية . د. رفعت السعيد ( القاهرة . دار الثقافة الجديدة  
١٩٧١ ) .
- الصحافة اليسارية في مصر . د. رفعت السعيد ( بيروت . دار الطليعة ١٩٧٤ ) .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية . د. رفعت السعيد ( بيروت . دار الناشر ١٩٧٤ ) .
- (٤) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . المرجع السابق من ١٦ - ١٧ .
- (٥) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . المرجع السابق من ١٤ - ١٥ .
- (٦) اليسار المصري .. د. السيد . للرجوع السابق من ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٧) اليسار المصري .. د. السيد . للرجوع السابق من ١٢٣ - ١٣٦ .
- (٨) تاريخ الحركة الاشتراكية .. د. السيد . المرجع السابق من ٢٨٤ - ٢٨٦ .
- (٩) اليسار المصري .. د. السيد . للرجوع السابق من ٢٢٧ - ٢٣٧ .
- (١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية .. د. السيد . المرجع السابق من ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (١١) اليسار المصري .. د. السيد . للرجوع السابق من ٢٢٨ - ٢٣٩ .
- (١٢) تاريخ المنظمات .. د. السيد . للرجوع السابق من ١٢١ - ١٢٢ ، ١٦٦ - ١٧٠ .
- (١٣) اليسار المصري .. للرجوع السابق من ٢٤٤ - ٢٤٧ . تاريخ المنظمات .. المرجع  
السابق من ١٧٠ .
- (١٤) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٤١ .
- (١٥) اليسار المصري .. للرجوع السابق من ٥٣ .

- (١٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٤٥ - ٣٥٠ .  
 (١٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٧٢ - ١٧٤ .  
 (١٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٦١ - ١٧٦ .  
 (١٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٧٩ - ١٨٤ .  
 (٢٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٢٩١ - ٢٩٣ .  
 (٢١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٦١ - ١٨٤ .  
 (٢٢) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٧٤ - ٢٧٥ .  
 (٢٣) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٥٣ - ٢٥٧ .  
 (٢٤) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٤٢ .  
 (٢٥) صفحات من اليسار .. المرجع السابق من ٤٢ .  
 (٢٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٥٠ .  
 (٢٧) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٨٩ - ٢٩٠ .  
 (٢٨) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٧٨ - ٢٨٦ .  
 (٢٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٢٩٤ - ٢٩٨ .  
 (٣٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٢٥٧ - ٢٥٨ .  
 (٣١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٤٠ - ٤١ .  
 (٣٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٥٣ - ١٠٢ ، ٥٤ .  
 (٣٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٠١ .  
 (٣٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٠٤ .  
 (٣٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٠٤ .  
 (٣٦) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١١١ - ١١٣ .  
 (٣٧) ابراء الدكتور عبد العظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة العمالة لبريطانيا . راجع  
     تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٤٨ .  
     (دار الوطن العربي ، من ٢٠٥ - ٢١٥ )  
 (٣٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١١٥ - ١١٧ .  
 (٣٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١١٧ - ١١٩ .  
 (٤٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٢٤ .  
 (٤١) الصحافة اليسارية .. المرجع السابق من ١١٤ - ١١٥ ، صفحات من اليسار ..  
     الرجوع السابق من ٤٧ .  
 (٤٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٠٠ - ٣١١ .  
 (٤٣) صفحات من اليسار .. المرجع السابق من ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .  
 (٤٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣١٥ - ٣٢٤ .  
 (٤٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٢٨ - ٣٣٤ .  
 (٤٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٩٤ .

- (٤٧) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٨٩ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٤٣ .
- (٤٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٤٤ .
- (٤٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٤٨ .
- (٥٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٦٢ .
- (٥١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٥٨ - ٣٦٠ .
- (٥٢) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٤٠ - ٣٦٥ .
- (٥٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٦٧ .
- (٥٤) لقاء شخصي مع مصطفى طيبة في فبراير ١٩٧٩ .
- (٥٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٤١٥ .
- (٥٦) اليسار المصري .. المرجع السابق من ٢٨٨ .
- (٥٧) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٧٦ - ٣٨٤ .
- (٥٨) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٧٩ .
- (٥٩) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٢٧٧ - ٢٧٨ .
- (٦٠) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٨٣ - ٣٨٩ .
- (٦١) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٣٩١ - ٣٩٤ ، ٤١٢ .
- (٦٢) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٤١٧ - ٤١٩ .
- (٦٣) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٤٢٣ - ٤٢٨ - ٤٣٥ ، ٤٢٩ .
- (٦٤) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ١٢٨ - ١٣٢ .
- (٦٥) تاريخ المنظمات .. المرجع السابق من ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) .
- من ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٦٦) لقاء شخصي مع الدكتور فؤاد مرسي في يناير ١٩٧٩ .
- (٦٧) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. د. المسعود من ١٨٢ - ٢٨٤ .
- (٦٨) صفحات من اليسار .. المرجع السابق من ٤١ - ٤٢ .
- (٦٩) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق من ٢٣٦ - ٢٣٠ .
- (٧٠) فلسطين بين مخالب الاستعمار .. صادق سعد . من ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ .
- اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق من ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٧١) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق من ٧٦ - ٧٧ .
- (٧٢) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق من ٥٩ - ٦٦ .
- ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٧٣) تاريخ الأحزاب .. الياس مرقص . المرجع السابق من ٦٥ ، ٢١ .
- (٧٤) اليسار المصري والقضية الفلسطينية .. المرجع السابق من ٢٥٥ .
- (٧٥) لقاء شخصي مع د. فؤاد مرسي في يناير ١٩٧٩ .



### ٣ - ثورة ٢٣ يوليه ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يوليه ١٩٥٢ ، يحتاج إلى وقت وجهد من شأنه أن يفci إلى تراخي اعداد هذه الدراسة للنشر أمدا غير مقدر . ولعل الظروف تسمح بأذن الله باكمالها في دراسة مستقلة ، تتبعا للموضوع المدروس ، أو في نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها . على أنه يمكن في عجلة الانصاح عن الموقف الفكري للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخي العام للموضوع بعد ٢٣ يوليه ، لا عن طريق النأريخ التفصيلي له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التي توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر .

أولا : سلفت الاشارة إلى موقف الملك المتعصب من الجامعة الوطنية التي كانت تقف بصفتها الديمقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الإسلامية، ليقوى بها على الحركة الديمقراطية . حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومي ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجتمع إليه من مسالك سياسى يفضى إلى التفرقة . وقد أتت ثورة ٢٣ يوليه فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكي في ١٨ يوليه ١٩٥٣ . بما يعني أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكونها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق التوحد القومى الأمثل لجماهير الشعب المصرى بعناصره الدينية .

كما سلفت الاشارة إلى محاولات الاحتلال البريطانى ، لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والأقباط كلما أمكن له ذلك . وقد أمكن لثورة ٢٣ يوليه إجلاه الاحتلال البريطانى عن مصر ، وتم ذلك فى ١٨ يوليه ١٩٥٦ ، واذيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لازكاء روح التفرقة بين المسلمين والأقباط .

ثانياً : فان الاتجاه الاصلاحي المتصاعد لثورة ٢٣ يوليه ، قد حقق عدداً من الاصلاحات الاجتماعية التي كان من شأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التي كانت تعوق التوحد القومي الأعمى . ومثال لذلك القرار الذي اتخذه في ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، والغاء المحاكم الشرعية وال المجالس المالية فضلاً عن الغاء نظام الوقف الاهلي . كما الغت الكثير من المدارس التبشيرية والاجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة . وحققت قدرًا كبيراً من المساواة في فرص التعليم والعمل ، بالتوسيع في مجانية التعليم من ناحية ، والتزام نظام شبه صارم في التحاق الطلبة بالمدارس الابتدائية وكليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حداً للمساواة في فرص التعليم لا يأس به قط . كما شرع الالتزام بالحاق الخريجين بالوظائف والأعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل . مما حقق ذات القدر من المساواة في فرص العمل للخريجين . والتزم في ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضاً ، حتى الوظائف الوسيطة .

ثالثاً : فانه بعد قليل من التردد في السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للاتماء القومي لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التي أشار إليها جمال عبد الناصر في كتابه « فلسفة الثورة » ، وهي الدوائر الإسلامية والعربيّة والأفريقية . فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك في السياسات العملية التي شرعت منذ ١٩٥٦ ، وأنعكس في كافة الوثائق الرسمية ، والدستورية ، بدءاً من دستور ١٩٦٧ الذي نص على اعتبار مصر جزءاً من الأمة العربية . وكان الكفاح ضد الخط الهويوني أهم ما نفذت به حركة القومية العربية في مصر ، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من التواهي العسكرية والسياسية ، لا يتحقق في مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية إلا بالاتمام المصري للجامعة العربية الأشمل .

ويتعين الاشارة هنا إلى ما كان من ثورة ٢٣ يوليه بالنسبة لحركة الاخوان المسلمين . فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة ، انحسم موقف الثورة إزاء الاخوان ، لأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية في العنف والقطاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم . ولم يكن هذا العراك العنيف الذي جرى في أواخر ١٩٥٤ ، أمراً يتعلق بالمقاضلة التاريخية بين الجماعة الدينية والجامعة القومية ، ولم يكن موقف الثورة قد انحسم بعد في هذه المسالة عندما شرعت في تصفية الاخوان . أنها كان مرد الأمر إلى نظام الحكم الداخلي ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية في البلاد ، قد يها واحديتها ، لتكون تنظيم سياسي واحد يخضع لهيمنتها المباشرة . وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وامكانياته من أساليب التصفية :

ومن الجهة المقابلة ، فان نظام ٢٣ يوليه ، وأن كان دفع التطور التاريخي.

في مصر إلى ما به يتكامل الاندماج القومي بين العناصر الدينية ، فإنه لم يتم تحدى من السياسات العملية ما به يتم تحقق هذا الاندماج فعلاً . ولعل مرجع ذلك إلى العوامل الآتية : -

أولاً : نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذي قام بنوره ٢٢ يوليه في المؤسسة العسكرية ، وكان الجيش خاصعاً للنفوذ التقليدي للملك ، ولا يلحظ أن كان للنفوذ نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى في فترات حكمه القليلة المتبقية . ومن ثم يقع الجيش بحمل في تكوينه العضوي أثراً للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجأة، تنظيم الضباط الاحرار على شاكلة المؤسسة التي أتيحت منها . ولم ينجح التنظيم في إقامة هيكل تنظيمي سياسي جامع كما كان الشأن في حزب الوفد . ويدرك أحمد حمروش ، أن لم يكن ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق أى أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش في ١٩٥١ سوى ضابط قبطي واحد برتبة لواء ، وأثنين فقط برتبة اميرالاي \* . كما كثروا بالتنظيم في بدايته من ينتهيون إلى الأخوان المسلمين أو إلى مصر الفتاة من حيث الأصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا أثراً لتنظيمات الثلاثينات .

ثانياً : ثم أعتمد نظام ٢٣ يوليه فيما بعد ، على جهاز الادارة كجهاز وحيد يستند إليه في نشاطه السياسي ، ولم ينجح النظام في تكوين حزب شعبي جماهيري مستقل عن جهاز الادارة . وإذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ، كان أكثر مؤسسات المجتمع المصري التي ظهرت في تكوينها أو في مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع إلى طابعه المحافظ وإلى ضعف أثر حزب الوفد فيه ، إذا كان ذلك كذلك ، فإن استناد نظام ٢٣ يوليه على هذا الجهاز الأوحد في النشاط السياسي . كان من شأنه البقاء على هذه الظواهر . يضاف إلى ذلك ، ما روعى في اختيار قيادات الجهاز واقسامه الهامة من أن يكونوا من « أهل الثقة » ، وهو في الغالب أما أن يكونوا من الضباط الاحرار خاصة أو من يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العضوي للمؤسسة الحاكمة كان تكويناً يفتقد جانبيته الوفد .

ثالثاً : أن نظام ٢٣ يوليه كان بعيداً عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية ، سواء في صورتها النيابية أو في غيرها من الصور الحزبية . وكان يميل إلى تركيز السلطة على نحو فردي . كان نظاماً ذو طابع استبدادي ، برغم ما أنجز من إيجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة

(\*) قصة ثورة ٢٢ يوليه . أحمد حمروش . الجزء الأول ( المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٤٠ ) من ٢١٥ .

وأضيق سلطتها ، وأمتد هذا السلك إلى المجلس الملى نفسه ، المؤسسة القبطية المنتخبة ، والتي كانت تقف تاريخياً في مواجهة الأكليروس ، وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفي هذا السياق جرت إجراءات التأمين للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الإجراءات لم يدع أحد فقط بانها اتسمت بـ أي وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والأقباط ، فإن عدداً من هذه المشروعات وجات نسبة ملحوظة من الأقباط بين موظفيه ، وكان من شأن إعادة تنظيم علاقات العمل في هذه المشروعات سعياً لايجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤسسة كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسّب معه الشعور بعدم الارتباط لديهم عامة ، ولدى الأقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

وابعاً : اتخذت المعارضة المحافظة للإصلاحات التي قام بها نظام ٢٣ يوليه ، انخدت طابعاً دينياً إسلامياً ، خاصة مع بداية حركة التأميمات الواسعة . ويلحظ ذلك مثلاً في تقرير لجنة المائة الذي أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطني في مؤتمر القوى الشعبية في ١٩٦٢ . واضطرب النظام في غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة ، أن يتخد سلوكاً شديداً الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التي وجهها في ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الأخوان المسلمين ، مما رأى معه تفطية لهذا السلك أن يزكي بعض الاتجاهات الدينية ، مادامت موالية له بحكم انتسابها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

خامساً : مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة في السياسة ، ومع ضعف التكتونيات الديمقراطية سواء في الحياة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير إلى التقوّع والتشدد وتتخبو عوامل التوحيد ، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتيزمات المختلفة . لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوى المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائي يؤكده الحكم الفردي ، بسلوك تلقائي منه أو مقصود ، ضماناً لعدم التجمع من جهة ، واستنفاداً للطاقة من جهة ، والتماساً للأمن والمساواة في رحاب الحكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة في ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء أقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن توزيع الوسيطة السياسية لدعم بعض المرشحين الأقط ط والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضاً في الانتخابات الأربع التالية التي جرت في الستينيات والسبعينيات ( ١٩٦٨ : ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩ ) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسي الشعبي على طريقة الوقف ، عولج باقرار مبدأ دستوري جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة أعضاء في المجلس التأسيسي . وروعى فيما بعد أن يكون المعينون أقباطاً غالباً أو كلهم .

الأمر الذى يوحى أن الوجود السياسى الماقبطة منحه فى يد المحاكم ، وأن أمتهم ومساواتهم بمواطئهم منوط بمشيئة المحاكم وحده .

سادساً : مع الانعطافة السياسية الكبيرة التى جرت فى السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسى والفكري لليسار باتجاهاته المختلفة فى مصر ، جرت بـلجوء الدولة إلى استخدام الدين كسلاح لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالالحاد . والجأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها إلى اشاعة آثار حذر الاقباط من اثارة التزعزع الدينى كجامع سياسى يستعملهم . بما قد يؤثر مستقبلاً في حقوق المواطنين غير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع .

ومن جهة أخرى ، أثير خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والمانكة في ١٩٧٢ ، وأفضت إليه أثارة تدريجية سابقة وشائعات راجت . وتحرك مجلس الشعب ليتحقق حقائق الأمر ، وانتهى سعيه إلى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن أنت أحكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والاقباط . وأثيرت أحداث من بعد في أسيوط وسم الوط سنة ١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة ، فإنه مع استخدام الدين كسلاح في معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريرصة على فرض هيمنتها ووحدتها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تiarاته ، ولكن بما يستبعد المركبة الدينية الإسلامية أيضاً . وقد ساعد مسلك الدولة الأول في اشاعة المفهوم الدينى ضد اليسار ، ساعد في تقوية المركبات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الاتناء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة . فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه المركبات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هي حامية الأقلية القبطية . وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما إلى خصم .

لقد جرت هذه الدراسة على مستوىين من البحث . أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، في إطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الدينى والمفهوم القومى لها . وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة في التفرقة بين المسلمين والاقباط . واذ يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيان صاحبنا المصلحة الجوهرية في اشاعة التفرقة بين المسلمين والأقباط ، فإن مقاومة هذا الأمر تدخل – كما دخلت في الماضي – في نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة في كفاحها الحاضر بما أسرفت عنه تجارب ما بعد من الماضي وما قرب .

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية في إطار المفاضلة التي تعليمها الضرورات التاريخية .



## ماذا بعد ٠٠٠٠

### مقدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية في مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية . وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع اياض جوانب الصراع السياسي التي لابد من ذلك الحركة . وأوجب تبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية ، التركيز على صورها العدلية الملوسة ، وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسلمين والاقباط وامتزاجهم مما في وعاء قومي واحد . لذلك لم تفرق الدراسة كثيراً بين حركة البناء القومي وبين حركة هذا الامتزاج ، ونظرات اليهود كمتاردين في التعليم . واقتضى ذلك تسع مواقف القوى السياسية المختلفة في السياق التاريخي انعام من هذه العلاقة ، والظروف التي سمعت فيها كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد او معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذي استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى اى من هذه المواقف .

وليس من أهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ، او التركيز على ما يعتبر علة وعبرة ينبغي اخراجها للتاريخ . وحسب هذه الدراسة أن تمد أمام القارئ خبطاً من خيوط التطور التاريخي لمصر في القرنين الأخيرين ، ليستخلص بنفسه ما يراه . على انه يمكن في تعريده شديد القول ، انه بصرف النظر عن الواقع العظيم للقوى السياسية المختلفة : ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسلمين والاقباط أو استغلال اي من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتجاهل ، وليس في مقدورها أن تتجاهل ، أن ثمة ستياريين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكّد على الجامعة الاسلامية كحامي سياسي يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكّد على

اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي - أي صلة الزمان والمكان - كجامع قومي يضم المصريين كافة في جماعة سياسية واحدة ، وان اختلفت اديانهم . وان انجامدة القومية التي نبنت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني . قد آلت في منتصف القرن الحالي الى ان تكون تيارا عريضا ينادي بالوحدة العربية على أساس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو ينطوي بعذر ما لا تتطابق المآثرتان اللتان ترسماهما كلتا الجامعتين . على ان ما يمكن أو تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تتقىان على أرض فلسطين . بالنظر الى الموقف العقائدي المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهاينة في فلسطين ولطرد العرب من ديارهم ( مسلمين أو غير مسلمين ) ، وبالنظر الى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار .. ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الإشارة في فصل سابق ، الى ان الوطنية المصرية قد استوعبت في حركة الرحلة العربية مادامت مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار ، وان الحركة الدينية السياسية رغم مجاذيفاتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سهامها الى دعاوى التفرقة والتแตก متمثلة في مثل النزعات المصرية والسودانية والقبطية وغيرها ، ولم تشتبك في عراك حقيقي مع نزعة الوحدة العربية التي رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعمد «رحة للجدل في هذا الفصل الآخر » هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية ازاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة او من ناحية التطبيق العملي . وان جدلا من هذا النوع ، يكفيه الان ان يبدا والا ينتهي نهاية مبشرة ، مع توقيع الا يصل الى نتائجه المرجوة مرة واحدة . فشيعة نزعات تاريخية طويلة رمت بظلالها الكثيف على الجميع وتراءكت آثارها عليهم مما . وأخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الفربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبدلان حوارا في القضايا الفكرية العامة ، ولا يتبع اي منها ما يطرا على فكر الآخر من تغييرات ، ولا التنويات المختلفة لوجهات النظر المتباينة داخل كل منها ، هذه الغربة الفكرية هي أفسد ما يفسد نظر كل فريق الى صاحبه ، وبها يصير كل منها في مثل المجزيزة المنفصلة تتقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجدد لدى كل منها مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يصل بها عن معرفة صاحبه او فهم وجهته .

### وضع المسالة :

ونقطة البدء في هذا الحوار ، التي تبدو لكاتب هذه الدراسة بالفترة الأهمية من حيث فهم التيار الديني السياسي من جهة ، ومن حيث ما توجهه

الامانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة ، نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي – او بعض من فصائله – في نظرته الى التيار الديني السياسي باعتباره كله، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وفساد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن أسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات الفوقي الرجعية كالرأي استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني من حيث هو تيار شعبي . وجرى تعميم بوئ من الربط الخاطيء بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تفسيخ خاطيء في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطني في مرحلة كفاح لاحتلال البريطاني ، أن يصرروا أمامهم السياسية في إجلاء هذا الاحتلال وفي بناء النظام الديمقراطي الدستوري ، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الإسلامي وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضاري لما كاد يتعلمه الفكر الواقف من أسس وأصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، إنما يتمثل الخطأ المقصود الاشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من أن التيار الديني السياسي هو مجرد حرف للمعركة مع الانجليز والملك وأنه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية أنها نظرت إلى النفوذ الشاقق والفكري والحضاري الغربي بحسبانه أخطر أسلحة الاستعمار وأشدّها فتكا .

ومن جهة أخرى شاع خطأ آخر في النظر إلى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بدرجات مختلفة بسبعينيات التيار الاشتراكي ← وهو اذنراض علاقة غير منفكة بين تيار فكري عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . فالفكر الديني السياسي يخدم القطاع ويعبر عنه سيساسيا ، والفكر الأنويرى يخدم الراسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكي ← والماركسي خاصة ← يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لأيديولوجيتها ومخاذها الفكري العام ، لا وقتا ل برنامجهما السياسي الاجتماعي . وقد يصاغ التعبير عن هذا النحو بطريقة "ثر رصانة في الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الأمر يقول في تبسيطه إلى المعنى السابق .. وساعد على استقرار هذا النظر في تقييم الحركة الدينية، أنها ملدة طويلة لم تهتم كثيراً بايضاح برنامجهما السياسي والاجتماعي . وإنها ق ب بدايتها لم تترسم في تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المألوف الذي صيفت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التي نظر بها إلى الحركة الدينية السياسية ، يعييها عيبان أساساً ، أولئما أنها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثانية أنها تتتجاهل النظر إلى الفكر سوظفا في البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة قاومة للاستعمار ، ودعم ذلك كله العزلة المضروبة عن كل جانب تجاه

الأخر ، حتى صار تقدير الموقف يصدر عن الاستنباط تقول به الأحداث ، ولا يصدر عن استقراء تفاصيل الأفتخار والواقف وزاد ذلك من العزلة المفروبة . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتآثر المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكر موروث عشناء وعشنا به اثنى عشر فرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حينا ، وبانحداره وجسوده حينا ، وبصراعاته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . وإذا كان لحقه في انقرون الأخيرة الركود ، فعد كان ذلك انعكاسا لظروف مطيبة وعالية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا في هذه الفرزرة المتأخرة . إن جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسلیم بذلك هو أمر أبعد عن الحقيقة . كما أن الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب . على أنه حدث في فترة الركود ، أن دعمنا الاستعمار الأوروبي ، وانكسر المجتمع أمام غزوته السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهمة . وهنا ظهر ما يمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذيع . وأنزَرَتْ هذا الفكر في البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمطافقة والتقدمية .

المهم في هذه العجلة ، الاشارة الى أن التوضيح الراهن قد آل الى ازدواجية وثنائية واضحة ، في كل ما يتعلق باوضاع الحياة الاجتماعية ، ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعواملتين لا اعمال واحد .. العامل السياسي والاقتصادي الذي يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكري والايديولوجي بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى . وضارتجاهله هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ في فهم الاوضاع المعيشية . ولعل النظرة وحيدة الجانب التي سادت غالبا بين أهل الفرقين هي المسئولة عن هذا الانقسام العاد الذى يتصدع المجتمع ويفت قواه ، وهي المسئولة عن هذه الفربة المظلمة التي تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر . ولعل هذا التفكك هو ما أبعد سنتين طويلة امكانات التقارب والتآخي ، فلم يمكن المشاركة ، ولا يمكن في ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة اليمونة المنفردة ، ولهذه الصعوبة الصعبة التي حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك أن افتقد التآثر المتبادل .

ثمة دائرتان متميرتان ، واحدة للعامل السياسي الاقتصادي ، والثانية

للعامل الفكري الايديولوجي (٢٧) . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نعط  
فكري وحيد يعبر عن مجموعة متعددة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففي اطار الفكر الالثيراني وجد العديد من الجماعات السياسية التي تعبر  
عن مصالح مختلفة . قد تصل الى حد التطاوين . وجد في هذا الاطار نفسه  
فيادة ثورة ١٩١٩ وبعده من اقوى اعدائها . وضم هذا التيار مثلا الوafd  
والاحرار الدستوريين على تضادهما السياسي . ومن جهة اخرى ، وجد  
تعييران ، احدهما من التيار الوروث والآخر من التيار الواحد ، ولكنهما يعبران  
عن مصلحة سياسية واحدة ، ويمكن ضرب المثل على ذلك بلجان الملافة  
وحزب الاتحاد من حيث تعريهما عن مصلحة السرای وتبعيتهما لها .

وفي اطار الفكر الديني وجدت عبارات سياسية واضحة التباهي ،  
المؤسسة الرسمية وعلى رأسها الازهر ، خاصة في عهد مشيخة الظواهري  
والمراغي الثانية ، وكانت مؤيدة لسرای ، وجماعة الاخوان المسلمين التي  
جاءت بتعبر سياسي متميز و مختلف ايا كانت تحالفاتها في الثلاثينيات . وقد  
آلت من بعد في ١٩٤٨ الى انتناظ الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك  
الاعتراضات العنيفة في مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الواحد ومفهومات  
الفكر الموروث ، رغم ان توجهه الاجتماعي والسياسي لم يختلف . وكذلك  
الشأن بالنسبة للحزب الوطني ومزاجه بين الاسلام والوطنية في صيغ عملية .

وعلى هذا ، فان التشابه في التوجه الفكري والايديولوجي لم يكن يفيد  
بالضرورة تشابها في التوجه الاجتماعي والسياسي . والفارق في التوجه  
الاول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا في التوجه الثاني ..

ومفاد ذلك ، انه في صدد قياس الوجهة السياسية لاي تيار او  
جماعه ، لا يجوز الوقوف عند الاطار الفكري العام ، ائما يتبعون ملاحظة  
الواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة في البيئة الاجتماعية ، مع  
التسليم بأن اي اطار فكري عام ، لا يفيء بذلكه ضرورة لازب موقفا سياسيا  
واجتماعيا محلدا . والعبرة في التقدير بالوقف من الاستعمار ومن النفوذ  
الأجنبي ، وأن التحرر الوطني هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الابصار يتبعن اثاره الجدل حول ثلاث مسائل ، الاولى تتعلق  
بالموقف الفكري للتيار الاسلامي بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ،  
والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، اي موقفه من مبدأ  
المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكري للكنيسة القبطية ،  
وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

---

(٢٧) للدكتور انور عبد الله دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . وهي واحدة من اهم  
شوائله الفكرية ، فيما يليه .



## ١ - المفهوم العام للجامعة

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمود دينا ، اىما يقصد « ان يصبح ولاء المسلم لرقة معينة من الارض او الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا ان يقدم الرابطة الطينية العنصرية » ، وبعبارة أخرى الوطنية والقومية . على الرابطة الدينية الاسلامية » (٣) .

وان كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « اما نحن فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدى ايديولوجي، لا اقليمي وطني، ولا عنصري قومى ، بل يعتبر المؤمنين أخوة » (٤) .

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى ، يتربى المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراح مصالحة ، فينقل عن الشيخ حسن البنا « يدانا بالجامعة العربية » ، وهى وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل ، الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فعليها ان تدعمها وتقويها» علينا بعد ذلك ان توسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام ، عربية وغير عربية . فت تكون نواة لهيئة الأمم الاسلامية باذن الله » (٥) .

ورغم ما ياسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقهما « وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفتنة الاسلامية والوحدة الاسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن ان يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض» الى جانب الاقكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المفروض فىعروبة خاصة ، ان تكون ذات ارتباط وثيق بدين الاسلام ، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين » (٦) .

ثم يذكر فى سياق آخر « ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا زيب فيه ، فالاسلام هو مسانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم .. ان مكان العرب فى الجسم الاسلامى مكان الراس او القلب ». وهو اذ يعيّب التفتت القومي وخلق النزعات الفصيحة من طورانية وفيئيفية وفرعونية ، وثاره النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعاه الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وببلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلةعروبة الرحبة الاوطان والشعوب العربية جمعاً ، بغلب على دعاه القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مقلقة محدودة ، فى مقابلة دائرة الاسلامية المفتوحة ، فخسروا بذلك ولاء وقوه مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر أن من شأن التفتت اثارة النعرات الاقليمية فيقال ان آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين وهكذا (٧) .

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية

المحضر أهتم ما نقلناه عن الغرب وخلفه جسر الزاوية في افاعة ابدياته الحديثة . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والجهاز وضرابلس .. يخبطون في هذه الفلاحة العميماء ، فاذا بكل دولة مسلمة يضئيها السعي وراء استقلالها الخاص او حماية حدودها الضيقه ، تم لا تغدر من ذلك بشيء كامل .. ولم تستفد من بركات الترعة القومية الا خسارة الوحيدة الاسلامية وتمكن الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماتنا .. ان كل تركرة للترعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية ، انما تم على حساب فقد العقيدة نفسها . لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجلز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجلز والميهود » (٨) .

وهو يعيب على الفكر الوطنية أنها تفرض على الاديان وصيتها المشتركة » .. وتسخرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية او توطيد الأمن العام .. أما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة شاملة تسيطر على الاوطان والاجناس ، فهذا امتداد خطير .. » ، واذا كان حب الوطن غريزة ، فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩) . ولكن رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنا سؤال لا بد من ابراده حينما تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام أن يعيش في ظلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه . عرفنا مثلا ان الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الابتزاز والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الالحاد والفساد : ويوجب مثلا أن يكون رجاله - ولادة ورعاية - مقيمين للصلة وقادرين عند حدود الله .. »

فاذا كانت اذنة الحكم متقدة لهذه الامور كلها ، فان الاسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكرث بهذا العنوان الذي اتسم به ، عنوان الحكم القومي .. أما اذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالى باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكتثر لتعاليمه الخلوقية والاجتماعية .. ولا يلتفت لشريعته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين » ، ثم يعقب ، ان الدستور المصرى القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة .. (١٠) \*

وللشيخ الفزالي كتاب آخر أصدره في السبعينات ، حص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا الترعة العربية عامة ، ولكن اوئل الداعين الىعروبة المفرغة من الاسلام ، يقول « اي عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها » ، « ان الاسلام هو الذى صنع الامة العربية جسما وروحـا ، لأن الامة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا فى جاهليـة طامسة .. » ، وكلما تخلخت لبنة من كيان الامة المنوى سد مسدـه بـديل من التقاليـد الـزاحفة مـع غـارـة الاستـعمـار عـلـى التـرـاث الرـوحـى والـسـادـى تـكـله ..

وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن اداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الامة ، ويقصد تعويقه أن يكون وباطا عاما فعالا بين ابنائه في المشرق والمغارب . ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان ، فهو بصورتها تضع من العائق مالا يعقل - أذ لم يزد - براءة الاقليات غير العربية في الوطن العربي كالأكراد والبربر ، ومن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية (١١) .

ويذكر أنعروية اقترن بالاسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا للدم ولا لون ، إنما هي حسبما ورد بالحديث الشريف: «ليست بأحدكم من أب ولا أم . وإنما هي اللسان ، فمثـ تكلـ العـربـ فـهـ عـربـ» . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها الا العرب (١٢) .

يبدو مما سبق أنه ان كان الدكتور القرضاوى والشيخ الفزالي يلتقيان مع أبي الأعلى فى النظر العام الى القومية ، فشمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر فى ذلك عما عاشه من تجارب تاريخية ، اذ كانت الجامعة الدينية لديه فى باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لاتنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتماء الاسلامي السياسي لا يتم لديه الا بنفي الهندية كانتماء سياسى . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . وللجهاد هذا الرفض الى ان يضع فى النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من الاسس ما يحيلها الى محض عصبية عنصرية ، رغم ان الجامعة القومية فى مفهوم دعاتها ليست بجامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ، إنما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزمانى والمكانى ، بما يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها ويبعد بها عن دعاوى العداء والبغضاء ..

اما «الجانب المصرى» فقد صدر فى نقده للقومية عما عايش هو أيضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع أبي الأعلى مثلا لاختلاف التطبيق - مع الالقاء فى النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم ونقأ لما تفضى اليه من تقسيك أو توحيد . وهو يرفض كلا من الجماعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية فى القرن الماضى . ثم يقبلها متحفظا الآن لما تفضى اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية البغرة ، يقبلها كخطوة لابأس بها فى طريق الجامعة الاسلامية

الأشمل ، فتتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة . فشم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوى ، تفصح عن انه مع التحفظ العام نجاه الفترة القومية ، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة ، فهى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الان ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبادر في دوليات صغيرة ، وبحسبانها خطوة في طريق الجامعة الاعم . وبمراعاة الأصرة الفنوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالى في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومى أن مكن لنظام الاسلامى أن يعيش في ظلاله .. ويصرر القرضاوى في تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته «أن الجهاد فرض عين أن هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يعرب من العدو أولاً ، فان عجزوا او تكاسلوا فعلى من يلهم .. مسلية سببها بالشرق ، وجب على أهل المغرب تخليصها من الاسر .. فيجب على المسلمين فداء اسرارهم وان استترق ذلك اموالهم» (١٣) .

وفي مقابل هذا التفہل للعروبة ، فلا يظهر - فيما يبدو - من الجهة الأخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم الجامعية الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الفزاعة . والقوميون فيما يظہرون ينشدون فضلا عن التوحيد العربي المكافحة للاستعمار ، ينشدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المضومة الحق أن تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية او السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثل على ذلك ، وال المسلمين . في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع المضوف المقاوم للاستعمار الطامع للتحرر .

ولايوجد وجه لرأى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية ، او يضى على هذه الشعوب ان تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعاً جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعماري ، وجامعة وسلام مع الشعوب المقهورة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن الا أمر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعه ، اهى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، او دول تجمعها او اصر التضامن العام ، او اشكال تتحلل هذين الطرفين . وان الاشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها «هيئة امم اسلامية» كما ورد في حديث الشيخ البنا ، يشير الى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى أية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدیر المكانت العملية سواء كانت سياسية او اجتماعية او دولية او تاريخية ، فلابد من حيل رفض مطلق وابعاد جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة او محتملة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذى لا يفسد امكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرابطتين

القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتسـتهدف التجمـيسـع . وتتضمن جهاد العداون والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الـأـمـمـ الشـعـيفـةـ . وبـهـذاـ ، المـنهـجـ فـلاـ وجـهـ لـماـ يـعـيـبـهـ الدـكـتـورـ القرـضاـوىـ عـلـىـ القـولـ بـانـ آـسـيـاـ لـلـآـسـيـوـيـنـ وـأـفـرـيقـيـاـ لـلـآـفـرـيقـيـنـ وـنـحـوـ ذـلـكـ ، مـاـدـامـتـ تـلـكـ الشـعـارـاتـ تـرـفـعـ ، لـاـ لـأـثـارـةـ النـعـرةـ الـاقـلـيمـيـةـ بـيـنـ هـذـهـ الشـعـوبـ بـعـضـهاـ وـبـعـضـ ، وـلـكـ لـكـافـحةـ الـاسـتـعـمـارـ خـاصـةـ .

وـمـنـ جـهـةـ أـخـرىـ ، فـاـنـ التـيـارـ الـديـنـيـ السـيـاسـيـ يـشـرـكـ حـوـلـ مـنـبـتـ اـفـكـرـيـةـ الـقـومـيـةـ ، باـعـتـبارـهـاـ فـهـرـتـ عـلـىـ إـيـدىـ «ـيـهـودـ الـدـوـنـيـةـ وـنـصـارـىـ الشـامـ»ـ ، لـتـبـيـبـ النـزـعـةـ الـطـوـرـانـيـةـ بـيـنـ الـأـتـرـاكـ ، وـالـنـزـعـةـ الـعـرـبـيـةـ بـيـنـ الـعـرـبـ ، اـهـدـارـاـ لـجـامـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ وـتـفـتـيـتـاـ لـهـاـ . وـيـمـكـنـ أـنـ يـضـافـ إـلـىـ هـذـاـ القـولـ عـنـ مـصـرـ ، أـنـ كـانـ لـلـاحتـالـلـ الـبـرـيطـانـيـ سـبـبـ خـاصـ يـدـفـعـهـ لـلـتـسـامـعـ مـعـ ظـهـورـ النـزـعـةـ الـمـصـرـيـةـ ، ليـتـأـكـدـ اـنـفـسـالـ مـصـرـ عـنـ الدـوـلـةـ الـعـشـمـانـيـةـ فـتـنـفـرـدـ بـهـاـ بـرـيطـانـيـاـ ، كـمـاـ كـانـ لـدـيـهـ سـبـبـ مـمـائـلـ لـتـأـكـيدـ النـزـعـةـ السـوـدـانـيـةـ الـفـاـصـلـةـ لـلـسـوـدـانـ عـنـ مـصـرـ . عـلـىـ أـنـهـ أـيـاـ مـاـكـانـ أـمـرـ هـذـهـ الـأـسـبـابـ الـخـاصـةـ ، فـقـدـ كـانـ الـعـشـمـانـيـةـ نـفـسـهـاـ الـمـتـشـحـةـ بـيـرـدـةـ الـخـلـافـةـ وـالـمـسـتـظـلـةـ بـظـلـالـ الـجـامـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ، كـانـتـ هـيـ مـأـفـضـيـ لـنـمـوـ الـحـركـاتـ الـقـومـيـةـ ، لـاـنـهـاـ كـانـتـ تـسـتـرـ حـكـمـاـ شـبـهـ قـومـيـ نـزـاعـ لـلـسـيـطـرـةـ عـلـىـ الـقـومـيـاتـ الـأـخـرىـ .

ولـمـ تـكـنـ هـيـاـكـلـ الـحـكـمـ الـعـشـمـانـيـ مـتـسـقـةـ مـعـ مـبـداـ الـجـامـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـعـامـ . وـلـاـ يـلـاحـظـ أـنـ ضـمـتـ الصـفـوـرـةـ الـحاـكـمـةـ هـنـاكـ مـصـرـيـاـ مـثـلاـ ، وـلـاـ أـنـهـاـ قـبـلـتـ مـنـ الـعـرـبـ جـمـاعـةـ ذاتـ نـفـوذـ حـقـيقـيـ فـيـ الـدـوـلـةـ أوـ فـيـ قـيـادـةـ الـجـمـعـمـ .

وـحـتـىـ مـصـرـ الـتـىـ انـفـصـلـتـ عـلـىـ عـمـلـياـ عـنـ حـكـمـ الـسـلـطـنـةـ مـنـذـ عـهـدـ مـحـمـدـ عـلـىـ ، اـسـتـمـرـتـ الصـفـوـرـةـ الـحـاكـمـةـ فـيـهاـ عـصـيـةـ عـلـىـ قـبـولـ الـمـصـرـيـنـ فـيـ صـفـوفـهـاـ ، وـاـرـتـجـتـ بـاـبـهاـ مـنـ دـوـنـ اـقـحـامـ الـمـصـرـيـنـ رـغـمـ نـمـوـ الـعـنـاـصـرـ ذاتـ الـكـفـاـيـةـ وـالـدـرـاـيـةـ مـنـهـمـ ، وـانـفـجـرـ الـوضـعـ تـلـهـ فـيـ ثـورـةـ الـعـرـايـيـنـ عـلـىـ مـاـ أـشـيـرـ إـلـيـهـ فـيـ الـفـصـلـ الـأـوـلـ مـنـ هـذـهـ الـدـرـاسـةـ .

وـحـتـىـ بـعـدـ دـسـتـورـ ١٩٠٨ـ فـيـ دـوـلـةـ الـخـلـافـةـ ، وـتـولـىـ رـجـالـ الـاـتـحـادـ وـاـنـترـقـيـ الـحـكـمـ ، لـمـ يـحظـ الـعـرـبـ بـمـاـ يـطـمـحـونـ إـلـيـهـ فـيـ مـجـالـ الـشـاـوـكـةـ عـلـىـ قـدـمـ الـمـساـواـةـ ، بلـ عـلـىـ الـعـكـسـ تـعـرـضـوـاـ فـيـ سـوـرـيـاـ لـأـلـوـانـ مـنـ الـقـعـمـ وـالـتـكـيـلـ مـشـهـورـةـ . وـلـاـ يـرـدـ ذـلـكـ إـلـىـ طـوـرـانـيـةـ رـجـالـ الـاـتـحـادـ وـالـتـرـقـيـ ، مـاـدـامـ يـظـهـرـ أـنـهـ لـاـ يـعـدـوـ أـنـ يـكـونـ اـسـتـمـارـاـ لـجـوـهـرـ الـسـيـاسـةـ السـابـقـةـ عـلـيـهـمـ ٦ـيـامـ السـلـطـانـ عـبدـ الـحـمـيدـ وـأـسـلـافـهـ .

ولـمـ تـكـنـ نـزـعـةـ الـحـكـمـ اـسـتـبـادـاـ لـدـىـ آـلـ عـشـمـانـ مـحـضـ نـزـعـةـ اـسـتـبـادـاـ فـرـديـ ، وـلـكـنـهاـ نـزـعـةـ تـسـلـطـ عـنـصـرـيـ عـلـىـ شـعـوبـ الـدـوـلـةـ .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملأها بعد خلعه من العرش ، ويهاجم المعارضية الدستورية في دوته فيقول « قلت وساقول ، شرحت وساشرح ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى ، والمشروطية ( الدستور ) في دولة كهذه هوت للعصر الأصل في البلاد . هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد ، أو أفريقي أو مصرى ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ؟ وهم يطالبون بوجود بواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني . لا ، لا استطيع أن أقف على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركي المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تعلق هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية » (٤) .

وبهذا يظهر أن الدولة العثمانية لم تكن في صنيعها دولة الرابطة الوثيق لشعوب الاسلام ، إنما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى . ورفضها « للمشروطية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا المنصر الفالب . وينظر السلطان التركي الى العرب متمثلاً نظرة ملك الانجليز الى الهند ، ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من أتباع دولته المستطلة بظلال الجامعة الاسلامية ..

والامر الثاني الذي مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الاشارة اليه في الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدى له . بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني اسلامي ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى . وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري الغربي الى العالم الاسلامي والعربي ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الاجنبية مثل فد على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الانجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان احمد عرابي زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطاني ، ومن قبل ذلك خلع الخديوي اسماعيل بتصريحه من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الخديوي توفيق الذي استدعى الانجليز منحاً لبلاد السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعداداً نوعاً جديداً يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية مأئتي الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فكرة

القومية العربية . فان مطالعه التاريخ الوسيط يمكن ان تكشف عن ان كان تمهيز عربي تجاه الاعاجم . وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم بان الصياغة الحدثة للفكرة القومية قد اتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الميسنة العيشي ، فيسى على أساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على مايعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكونتنا النفسي . واتفق بهذه الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة وانحصاره لصيغة بالثقافة والحضارة الاسلامية . والنبيت بهذا أصيل غير وارد . والبناء قام على ارض، البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الاشارة الى ان واحدة من اهم الوظائف التي استندت قيامها ، ان تكون وعاء لحركة التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه الرابطة الاسلامية مثله في الدولة العثمانية ان تقوم بهذا الدور ، ولا يمكن قيام رابطة اسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل امثال الافغاني والکواکبی بمناهج متفرعة . وان فكرة الوطنية المصرية الغبية ، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من ان تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطاني رغم انحصرها غير المذكور .

وإذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تأت بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في أنها في ظروف صعبة ، فقررت ، بالمجتمع المصرى قفزات الى الامام ، وقفزت بالاستعمار البريطاني قفزات الى الوراء . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط أشدید ، انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة المصرية في اوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية ، فقد ذامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد اعوام قليلة ، وجردته من سلاحه الأثير في اثارة التفرقة الطائفية ..

وإذا كان الاستعداد سمح بشكل من اشكال التجمیع العربي في بدايات المrob العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما ليثبت الحركة العربية أن انتقضت ضلالة مع بداية المسميات لتؤرق ماضجه من الخليج الى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسيا أم أمريكا . وإذا كانت استهونه الفترة الاسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقام مهددة لشروعاته تأرق ليله . ودلالة ذلك أن أيها من هذه التصنیفات حقيقى غير مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حتى مكافح . ان ذلك لا يعني أن كلًا من هذه الجامعيات مترافق ، إنما الحديث يجري هنا في ساق المظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأى من هذه الكيانات . ان الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه ؟

بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لأن يستوسب حركة المكافحة ، التي لن تثبت أن نعوم على قاعدتها مهدداً الاستعمار . ولذلك فإن التفاصيل الخاصة بأشعار النساء التاريخية لآية حركة في ظروف ملموسة ، لا ينبغي أن تضل عن مسارها التاريخي اللاحق وما أدته من وظيفة ، أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتدأة في ظروف معايرة .

### ★ ★ ★

ان تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه إلى بعض من دعاء الفكر الإسلامي . فيذكر حسن عشماوي أن القومية رابطة اوجدها وحدة المشاعر والمشاكل والأعمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون إيماناً واحداً ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعني تخصصاً لجنس ، بل هي أفراد بواقع أهل المنطقة » ، وإن بربوية طارق بن ربياد وكردية صلاح الدين كأصل لها لا تقص من واقع عروبتهم شيئاً . وبذكرا أنه من الطبيعي أن تلقي القومية العربية إلى الوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية ، إنما هي إطار لفكر وتراث ، إنما وعاء يمكن أن يحتوي تقليداً للرجل الآيبيض ، أو استقلالاً فكريّاً يستند إلى طبيعة أبناء النسقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكّرهم وتراثهم ليست إلا وحدة الخيرة والضياع أمام تحديات الماضي والحاضر والمستقبل » (١٥) .

ويخص حسين دوح باشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي ، ويدرك « لم يستطع بعض زعماء الاتراك أن يبدوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التترىك الذي مارسوه قرونا طويلاً » ، « أن المستعمرات كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنّس الاتراك مناقسيهم بمكتسبة العروبة .. ولكن العرب قطعوا لهذه السياسة المسمومة ، فاضطروا المستعمرات لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد والتشكيك فيعروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته الأرض واللغة والمصالح المشتركة والتلاحم المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخية العرب بالدعوة الإسلامية ، إلا أن عناصر أخرى كثيرة اشتهرت في صنععروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويفرد المؤلف فصلاً للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره أساساً قوياً من أسس نهضة العرب قد يدعا وحدتها ، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فإني لا أستطيع أن أنكر وافضاً حياً وملموساً ، فمن المائة وخمسين مليوناً الدين سكّنون أرض العرب من المحيط إلى الخليج ، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليوناً منهم بالإسلام ، والآخرون بال المسيحية .. ولا أعني أن هناك ثمة اقسام

او خلاف بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقائدتين اقوى ازوابط وامتها ، وفشل كل المحاولات الصليبية للتفرق بينهما . . . ولعل السبب فى هذا يرجع الى ان مسلمي ومسيحيى الشرق يفهمون اكثر من غيرهم تعاليم دينهم . . أما الغربيون فقد أعملاهم الطمع وحب الاستعمار » .

فالذين أسسوا من أنسن القومية العربية باعتبار خصوبية أرض العرب  
بتراث الأنبياء (١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية في كفاح من تجمع  
عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » ، ويقول « إن إسرائيل هي  
الاستعمار والاستعمار هو إسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنية  
الصلح مع إسرائيل ، يمكنه أن يصنع الحقائق الآتية .. استعمار فرنسي  
تشترك فيه أمريكا وإنجلترا وفرنسا وحالة يهود العالم .. استعمار  
نشبه في أرضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية .. هذا هو معنى الصلح مع  
إسرائيل » .

فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهى «قيدة الاسلام» ، فضلاً عما يلزم من تحضير وتنظيم واستعداد . ويرى ان الغرب وأمريكا المسيحين « لا يقلان في بعدهما عن الدين و تعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة للشيوخية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيل اعترافاً بها وسماحاً لليهود بالهجرة إليها ، وذلك على خلاف الصين ذات الموقف المساندة للعرب ، وغير ذات الاطماع في المنطقة العربية كالاتحاد السوفياتي .

وحدث حسن شماوى وحسن دوح يكشف الى اى مدى يمكن ان تتقابل الحركة الاسلامية مع الحركة القومية فى النظر الى الاساس الفكري العام - للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم خلاف بينهما الا في بعض تفصيلات المسألة ؛ مما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزم به الحسينين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية ، وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى يمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب لجم كته ، المكافحة والنهضة . على انه يمكن الاشارة هنا الى ، مثل آخر للفكر

الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجددين فى ١٩٥٠ ، وهو الشیخ عبد المتعال الصعیدى .

اذ كان خانه محمد خالد أصدر كتابه « من هنا بىدا » ، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشیخ محمد الغزالى بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلف الاشارة اليه - فرد الشیخ الصعیدى على الاثنين بكتاب « من اين بىدا » فذكر « ان لكل مسلم جنسیتين ، جنسیة عامة يشارکه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسیة واحدة ، وان كانت مجتمعة في شعوب مختلفة ، وجنسیة خاصة قد يشارکه فيها غير المسلم كالجنسیة المصرية ونحوها من الجنسیات .. وكذلك لكل مسلم وطنان ، وطن عام يشتراك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وان كان مجتمعا من اوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشارکه فيه غير المسلم .. لكل من الجنسیتين والوطنيتين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتنافى ولا تزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشارکه في الوطن من غير المسلمين كما ينظر اليهم ، فهم ذمیون يرى الاسلام ان لهم ما لنا وعليهم ما علينا ..

وقال الشیخ الصعیدى « ان الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مشلا من ان يعتز بمصریته مع انتزازه باسلامه ، وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبي صلی الله عليه وسلم بأنه من قريش فقال « انا افصح العرب بيد انى من قريش ..» .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشیخ الغزالى لخلطهما بين الخلافة الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظنهما أن هذه الحكومة لا تكون الا في شكل الخلافة ، وذكر ان الخلافة التي الفاها اتاتورك الغيت « بعد ان وصلت الى آخر مهازلها وصارت - العوبية بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان محمد وحيد الدين العوبية في أيديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الفاؤها هو الذي فتقهم . وذكر ان خلافة ابى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللفوى ، وتعريفها الصحيح انها رياسته عامة في أمر الدين والدنيا تكون باختيار اهل العمل والعقد . واذا كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامي على ذلك الشكل ، والنظام الجمهوري هو نظام الخلافة بعينه (١٩) ..

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للMuslimين ، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائمًا في صورة الطفاة ، بينما يطلب خالد عقد معاہدة مع روسيا ، قال « ان التراث لا يزالون امة مسلمة ، وأنه من حسن السياسة ان نذاوي ما بيننا وبينهم من جروح ... أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل في الحروب ، وقد كانوا علينا مع دول أوروبا الغربية ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من

الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الاسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة » (٢٠) .

★ ★ \*

يقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم. العام تتجامعه . وهي ما ركز عنده الشيخ الغزالى في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذى أشير إليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيف لاصدار هذا الكتاب . وهي صلة الاسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاء القومية وشكك في نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون وأقمعون تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيعون رباطا مفتلا بين القومية العربية والتبرير المسيحي ، بما يقال من أن المدارس المسيحية الطائفية والإجنبية كانت مؤئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى ، الذى أدى إلى بirth القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالى اهدار دور الاسلام الضخم في بناء انوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشرية والاجنبية ، يسمى ذلك تخييرا مفشوشا هازلا (٢١) .

وبلاحظ في هذه النقطة أن التيار الدينى السياسى ، يشير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذى يصاغ صياغة مفرقة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به اقامة جامعة بديلة عن الاسلام معتمدة عليه منكرة لوجوده . على انه اذا لمكن تتل طرف ان يتفهم وجهة الطرف الآخر في سياقها السياسي والاجتماعي الملووس ، وأن يندربر في همومه وشرأغله العامة ، اذا لمكن ذلك فيمكن ادراك ان حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كعنصر في بناء تقويمية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين ان يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنיהם المسلمين ، وان البيت بيته هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه ..

اما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسى للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواطئه العامة صالح في انكاره ، او تجاهل ما يفيده الواقع والتاريخ في هذا الشأن . واذا لمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقي بشائنا او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأى يرد فيما يلى .

ان من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذه النبار . وعبارة عبد الرحمن البزار التي اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك ٠٠ « سنجري اذن توا نحو من عشر سكان مصر ، ونحو من خمس سكان سوريا ، ونحو من نصف سكان لبنان »

ومنخرج أيضاً نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين ٠٠ (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الاسلامية فى مصر اقوى واهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنها لا يجيز اتخاذها محوراً للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وإن كان دين الاكثريتهم .. فلابد من رابطة تجمع بين جميع ابنائنا ، سواء كانوا مسلمين او مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع ان تؤكد ان الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية فى الشئون المدنية ، (٢٣) .

والامير مصطفى الشهابي يقر بأن الدين يولد فى ذويه نزعة تساند دوبيه ويولد تعاطفاً يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف فى الغريقين ( المسلمين والنصارى ) لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذى فى تجاوزه اضداد بالوطن العربى وبالقومية العربية » ، وأن كون المسلمين يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى ، أدى بالبعض الى القول بأن القومية العربية هي النزعة الاسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكن يبعدوا المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة أخرى تتعلق باننا نعيش فى مصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف أسرائيل علينا ، ونرى ايران وباسستان تحالفان الاستعمار (٤) . وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى ، فاذا كان الرعيل الاول من المندىين بالقومية العربية وجدوا في أرض الشام ، وأكدوا على فصل الدين عن النساء القومى ، وحلروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « يتجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيبه ، وصار أبعاد الدين عن السياسة مقرراً « لتنصره الأمة في يوتقه واحدة » فضلاً عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة (٢٥) . ويفضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو اسلاماً من هيمنة تركية فرست نفسها باسم الجامعة الاسلامية . على ان للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هي « أن السادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسوريا من مطالبة بحقوق العرب المضورة ، وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الأيام التي سبقت الحرب العالمية الأولى . ويقل اهتمام الباحثين نسبياً بنشأة الأنظان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبائر الوعى القومى بهذا التكوين ٠٠ (٢٦) .

ويتبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر فى الفكر القومية الى نشأتها فى الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على

ما بدا في لبنان وسوريا . وقد سبقت الاشارة الى أن الوجهة الغربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الاسلامية ، كما اشير في دراسة سابقة الى أنها بدأت بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل الاختلاف شأنه الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي ينطوي بهذه الفكرة اداؤها في نشأتها الأولى ، في بينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطويراً تلوطنية مصرية . وبينما لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، اى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم المساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فإن كثيرا من المفكرين الداعين الى القومية العربية، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن أن تلامن بين اقرار الدين كأساس في بناء القومية ، واقرار المواطنة للذى الاديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضارى والايام بالرسالات السماوية . والامر هنا أمر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما . والهم فى هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الاهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى آية حال فشلة مفكرين اهتموا بدور الاسلام في البناء القومى على نحو واضح . ويمكن ايراد مثيلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم ذكى نسبية وهو استاذ أردنى.

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالبنابيع الروحية للفرد « وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قد يبدأ هو القوة التى تبني الجماعة » « وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييداً لذلك الى دور الكنائس القومية فى الأذاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية فى ايرلندا فى مقاومة سيطرة الجلترا البروتستانتية » . وهي اشارة تووضح أثر قوة التماسک الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم بوضوح المزلف أن ضعف أثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد؟ وأن الخطر يتمثل فى أن تطفى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل

القومي عن طريق « قهر جماعة الأخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب انتفقة الدينية .. » ، ثم يذكر « إن سيادة دين واحد لجماعة ما » ، يكون من عوامل تماستها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة » ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعي .. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك ملعاً إلى أضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الأولى بروح التأسي بين مسلمي مصر وقبطها ، ثم يذكر « إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل في البناء القومي ، فما ينبغي أن تتجه القومية في هذه الحالة اتجاهها تعصباً ضيقاً » (٢٨) .

وخلال حديث الدكتور يوسف خليل ، إن الدين ينفي قوة تماسته القومي ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفي حالة تعدد الأديان في الجماعة القومية ، يمكن أن يربّ هذا الأمر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوي الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية ، « إن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالفداد - في طبعة التوى المعنوية والد الواقع الكامنة التي تحرك الشعوب .. ، ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملاً من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الديانات الأخرى « من نجح نجاحاً كلياً في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام . ولم ينشأ هذا العصر الذهبي إلا عندما اعتقدت أكثريّة الشعوب بالوحى الالهي الذي هبط على محمد وبرسالته » ، « أن الجموع الكبيرة التي أقبلت على اعتناق الإسلام في البلاد التي فتحها العرب ، إنما فعلت ذلك عن اختيار وارادة حرة ، ولم ينتشر الإسلام بعد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . إن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما ديانتهم الإسلامية فقد وجّلت مسبيلها إلى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام في أقطار شاسعة في أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جبوش المسلمين . وينذر أنه مع التسلّيم بأنه لا ينبغي أن تقوم القومية على أساس ديني ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطائف ولأهل الأديان المتميزة التي تضمها ، الا أنه « لا تستطيع من الوجهة الواقعية أن تتجاهل أن الدين الإسلامي كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وإنما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معاً .. والقوة الموحدة في الإسلام لا تأتي من الاعتناء إلى إيمان مشترك ، بل ربما كان الأمر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعي

المشترك والى الاسلوب الواحد في الحياة اللذين بهيئهما الاسلام » ، « والقرآن ينظم الشتون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لسوق الانسان ، « ثم أن الاسلام كدعوة موجهة الى الانسانية جماعه يتضمن العمل الحقيقي نحو التوحيد الحقيقى ، لا في الاعتقاد فحسب ، بل فى توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجданية ، وهو خير أساس لاي توحيد ». كما ان القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال في الهجات متعددة « وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب ايضا » .

ويذكر ان الاسلام في القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربي ، وجاءت معظم محاولات الاصلاح قبل القرن التاسع عشر على ايدي نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون اشد اثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح في بعض اجزاء الوطن العربي »، وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين في مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغاني وغيره .

وينقل عن الدكتور أبو الفتوح رضوان ما يشير الى أهمية الاسلام في استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوها تحت النفوذ التركي ، « لولا اشراق الاسلام ، وقوة روحه وعمق وقمه في النفوس ، لصارت الامم العربية في عداد الأمم البائدة ». ثم يشير الى التراث المسيحي في المنطقة العربية باعتباره مع الاسلام « الميراث الثقافي العربي العام يعد عاملا للتوحيد بين أبناء العرب جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور حازم نسيبه ، « كان توحيد العرب لأول مرة في تاريخهم أولى مأثر الاسلام وأسبقاها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة العربية في مرتزتها التاريخي مدينة بوجودها للإسلام ». وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القردية والآلية للحداث الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتي أو الاقتصادي أو أي حميد آخر » .

ويقول ان النصرانية سارت في اتجاه مضاد للدولة ، بينما اخذ الاسلام موقف ثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائي في الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الاسلامية هي الوسيلة التي تتحقق بها الفاهيم الاسلامية للحياة ». وما يجتماع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمها الى تراث الاسلام ، الذي تهض بهم الى مركز الصدارة في الشتون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة في نوعها بين الاسلام والعرب . وإذا كان لا يصح تعريف الاسلام بالعرب لانه لا يختص بهم وحدهم ، فان ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة في علاقتهم بالاسلام ،

رغم كونه رسالة موجهة إلى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام في التراث العربي الثقافي مبلغ الذروة . وان القومي العربي يرى في تركيبة الاسلام تراثا في حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي » ، وبين الفارابي ذي الارومة التركية ، وابن سينا الفارسي الأصل » . ويظل الدور الاسلامي موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد من تكزها الأساسية ومبرد وجودها ، اذا لم تكون واقفة انها ترتبط بماضي مجده . وهي تحتاج الى التراث العربي الاسلامي لكي تكشف جوهراها الخاص ومنابع قوتها . كما ان المساعدات التي قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تمثل في انه يعود اليه الفضل في ولادة امة ودولة وتاريخ قومي وحضارة . وهذا ما صاغ بنيانعروبة الاسلامية (٣٠) . ثم يشير الى أن مفكري العرب ترددوا في تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذي كان من صالحه اقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يتم مفکرو القومية العربية بأى محاولة حديثة ، وقد فتنتهم افكار الغرب لتكثيف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاطم واطارهم التاريخي ومحيطهم الاجتماعي » (٣١) . ثم يشير الى السبب الذي أدى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور في الهشاشة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم في المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم . ومن ثم لم يبق للعربية من ملجا ازاء تلك السياسة التعليمية ، الا في المؤسسات التبشيرية المسيحية ... » ، ثم يشير الى ان القومية استطاعت ان تسد الشفرة العقائدية التي فصلت جناحىعروبة المسلمين والمسيحي . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الواقع القومي » الصادر في ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربي اذن ، بصرف النظر عن معتقداته الدينية ، أن يدرس الاسلام والنبي محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم » . « القومية الحقيقة لا يمكن بحال من الاحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

## ٢ — مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، اي لمن من القاطنين أرض الدولة تنسب حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيع جامعة سياسية معينة ، أن ينحصر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، والى أي مدى يكون الانحسار . ولعل هذه النقطة العملية هي أدق ما يواجه فريق الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيما تكمن بذرة الخلاف الأساسي بينهما . وقد سبقت الاشارة الى أن الجامعية ليست في ذاتها محل انتقال الرئيسي ، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة في شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلال للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرته الجامعية أساسها النظر في أمر المواطنة ، اي مركز المواطنين في الدولة والمجتمع ، من حيث تمايل حقوقهم وواجباتهم ، وإن كانوا من أديان مختلفة . فالامر هنا لا يتعلق بالجامعية ، ولكنه يتعلق «بالمانعية» ان صح هذا التعبير .

وبالنظر الى التيار الاسلامي السياسي ، فإن مبلغ العلم في شأنه ، ان دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الاسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتابا يتعلّق بتتبع حركة الجامعة السياسية في مصر . على ان تتبع هذه الحركة في صورها العملية الملوسة ، يوجب النظر في الشريعة الاسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطن و فيما يمس هذه الفكرة . وهي على التقرّب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم في المجتمع الاسلامي .

وما يحسن التزامه في بيان هذا الامر ، ذكر ما يراه بعض مفكري الاسلام المعاصرین ، ما يرونـه رأى الاسلام في اوضاع غير المسلمين في المجتمع

الإسلامي .. وليس العهد من ايراد هذا البيان ، الاحاطة بكل ما يشود من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجع . وإنما العهد بيان أن ثمة آراء تصور واجتهادات تبدي وتساؤلات تطرح ، تنقيبا عن الخطول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وأن الفقه الإسلامي لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الامور استجابة للواقع العيش . وأن لدى مفكري التيار الإسلامي الرغبة والغزم على الخوض في هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهد في هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الديني السياسي من أن يكون فتح باب الاجتهد والأخذ بمبدأ المصلحة ونفي الحرج ، قد يكون في ذلك ذريعة لاقتناع تلك الاصول ، وهي تواجه - في نظر التيار الديني - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة . ولعل التيار الديني السياسي يرى نفسه في مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسیخ البادئ والاصول ، وليس في مرحلة معالجة الفروع . وأنه في مرحلة رفض الواقع العيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس في مرحلة التعامل مع الواقع القائم .. وأن فزعة على تلك المرحلة الاولى قد تمنى للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو . وأنه عندما ترسیخ الجلود يمكن بناؤل الواقع ومشاكله ببرونة أكثر . وهذا اسلوب تصرفه المعارضة الثورية هي تصدیها الواقع المرفوض ، وهي في رفضها لاصول الواقع العيش وسعیها لترسیخ القوائم الأساسية للدعوتها ، تتجنب ان تستدرج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على انحصار المنظم والنخبة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، والا يُؤدي الاستطراد في التفاصيل الى اثاره الخلافات . والتناحر ، وحرصا على الايصال الساطع للخطوط الفاصلة بين الاوضاع الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهي لا تجند التعرض للفروع الا لما يؤكد الاتجاه العام او يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض في «في ظلال القرآن» أن يستطرد في شرح آية الجزية ، الى الخلافات التقافية التي تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا يؤخذ ، ويقول أنها قضية تاريخية وليس واقعية «ان المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون» . ان قضية وجود الاسلام وجود المسلمين هي التي تحتاج اليوم الى «حل» (٣٣) .. ويؤكد هذه الفكرة في كتابه «معالم في الطريق» في الفصل الخاص بطبعية المنهج القرآني .

على أنه اذا جاز هذا النظر في التصدى لفروع المسائل ، فان المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، إنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجعلها هو ما قد يؤدي

انى الثنائى عينه ، وهو ما قد يشير من الحرج مايتعين تفاديه ، وهو يؤكّد انقساماً حادثاً لا بين ذوى الاديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أياً من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فاوهنت المجتمع وأضعفته وفصّنته . والمطلوب اليوم رأب مانتصدع ورقة مالتفتق ، تقوم بجمعه مجتمعاً قادرًا على الكفاح والنهاض . ومن الجانبين تراءى محاولات الوصال .

### ★ ★ ★

يلدُرُكُورُ مُحَمَّدُ فَتْحُى عَشَّامٍ ، أَنَّ مِنَ الْمَسَائلِ الَّتِي تَشَوَّرُ بِمِنَاسِبَةِ الدُّعَوَةِ لِتَقْنِينِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، مَسَالَةُ وَضَعِ المُوَاطِنِ غَيْرِ الْمُسْلِمِ فِي الدُّولَةِ الَّتِي تَطْبِقُ الشَّرِيعَةَ ، « هَلْ يَكُونُ الْأَصْلُ هُوَ الْمَسَاوَةُ بَيْنَ جَمِيعِ الْمُوَاطِنِينَ فِي جَمِيعِ الْحُقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُ الْمُسْلِمِ فَائِبًا وَوَزِيرًا وَقَاضِيًا وَمُسْتَوْلًا فِي الْجَيْشِ .. مَاهِيَّ الْحُقُوقِ غَيْرِ الْمُسْلِمِ فِي اِشْتَاءِ مَعَادِدِ مُبْتَحَدَّةٍ .. كُلُّ هَذِهِ مَسَائِلٍ لَابْدَ أَنْ تَجْطِي تَعَامِلَ الْمُسْلِمِينَ وَلَغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ ، فَلَا يَكُفِيُ النَّوَايَا الْفَامِضَةُ أَوِ الْعَبَارَاتُ الْمَائِعَةُ أَوِ الْخُطُبُ الْمَرَانَةُ ، ثُمَّ التَّهَامِسُ مِنْ وَرَاءِ الظَّهُورِ » .

ثم يطرح المشكّلة طرحاً صريحاً يقوله «ان غير المسلمين قد عاشوا في ضوء (الدولة العلمانية) وتبعوا الثقافة الغربية التي ترى أن مثل هذه الدولة هي الغاية والمثل الأعلى المنشود الذي يتحقق المساواة بين المواطنين ، وعايشوا مكانة الاستعمار التي استغلت (حقوق الأقليات) لمرارة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والجانبين . وهم قد تكون لهم ذكر يات سينته عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مراكزهم القانوني وحقوقهم ومستقبليهم ، وأن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية في معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة التنظيمية المؤيدة ، وبين الشروح والأراء الفقهية الاجتهادية التي يؤخذ منها ويترك ، والتي تتأثر بالظروف التاريخية التغيرة .. من حقوقهم أن يبصروا بالقول الفصل في شأن ما قدمنا من مسائل .. لا أن يصدموها بتشريع دستوري مفاجئ ينص على أن شريعة الإسلام هي مصدر التشريع ..»

واقتراح الكاتب ضرورة الشروع في حوار حول هذه القضايا ، وهي ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلقيق بالنسبة لاحكام العاملات ، « إنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقتراح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأخبار الدين غير المسلمين والفقirين البارزين في مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤) .

ويذكر الدكتور فتحى عشام أيضاً ، في حديثه عن قضايا الدستور

والديمقراطية في التعديل الإسلامي المعاصر ، انه اثر عن الشیعی حسن البنا تفرقة هادیة بين الدستور والقانون ، مع ایضاح ان الدعاء للإسلام خلاهم مع القانون في تفاصیله «لا مع الدستور في قواعده العامة التي تقرر حقوق الآنسة» . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتفسير ، وكان من اثر ذلك ، مع ما كان للدستور من رصید سلبي ، فشكك الشعوب من التلاعيب به ، ومع ما كان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلاً عما شاع من القول بأن نظام الحكم في الإسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك أن «وقف بعض العاملين للإسلام موقفاً سلبياً من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الإسلامية» ، بل ربما تطلع البعض إلى التخلص من هذه الأنظمة والارتماء في أحضان المستبد العادل » (٣٥) ..

وحديث الدكتور فتحى يوضح الحاجة المروضة من جهة أوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامه . أما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشیعی محمد الفزالي أن الإسلام يترک بالآديان السابقة عليه جمیعاً ، وخاصة يهودية موسى ومسیحیة عیسیٰ ، على عکس من سبقه ، ومن ثم فكان الاتکماش والتغصب ليسا من طبیعته . وأن الآیات التي وردت بالقرآن الكريم تمنع الخادم المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرین أولیاء ، إنما وردت جميعها «في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله» ، ونزلت لتطهیر المجتمع الإسلامي من مؤامرات المافقين الذين ساعدوها فریقاً علينا من أهل الكتاب أشتباکوا مع الإسلام في قتال حیاة أو موته ، «فاليهود والنصارى في هذه الآية يحاربون الإسلام فعلاً ، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحجب إليهم» (٣٦) .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه إلى اليهود والنصارى لصلة القرابة التي جمعتهم . وقد حمى نجاشی الحبشه التصرانی المسلمين الفارين اليه من عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حربهم ضد مجووس فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهة لل-Muslimين بعد هجرتهم إلى المدينة ، وتحالف اليهود مع الوئنین ضدتهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التأکیی بين الآديان ، في نطاق وحدة تكون تعاوناً بين الآديان وليس فناها فيها ، على أساس أن ما يقدسه اتباع دین ما لا يکرہ عليه اتباع دین آخر ، «وضمان المصلححة العقولية لأشباب كل نزعه دینية لا يهدى - بدأه - حق الكثرة في اعلن سيادتها وتنفيذ برنامجه» . فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ، فمن حق مسلميها يقيناً في نطاق ما أسفلتنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر إسلامية لها ودما ، وأنه لما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأیت يرى نفسه صنفی الكتب الأولى ، وامتداداً صحيحاً مشرقاً لتعالیم موسى وعیسیٰ عليهما السلام ، (٣٧) .

ويذكر الغزالى ان « ينبع من مروءة النظام الاسلامى ان اعتبر اهل الدمه جزء من الرعية الاسلامية ( مع احتفاظهم بعقيدتهم ) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والدميين كامه متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عادهم من اليهود والنصارى على انهم قد أصبحوا من الناحية السياسية او الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وأن يقو من الناحية الشخصية على عقائدهم وعبادتهم وأحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشتمل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتعل أهل الكتاب عند مسلم ٠٠٠ واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع في بلاد الاسلام الى هذا العصر (٣٨) .

ويقول في موضع آخر « أننا نستريح من صيم قلوبنا الى قيام اتحاد بين التسلیب والهلال ، بيد أننا نريده نعاونا بين المؤمنين يعیی ومحمد لا بين الكافرین بالمسیحیة والاسلام جیعا » ، ولم یعرف الاسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرق « أما أننا مصريون فنحن لاننکر وطننا ولا نجحده ، وأما أن شرط مصرية الصمیمة الانسلاخ من الاسلام ٠٠٠٠ فهذا ما نستغرب به ٠٠٠٠ أي غضاضة ياقوم ، في ان تكون الوحدة الوطنية بين متدینین لا ملحدین » ، ثم یشير الى اشتراك المسيحيین مع المسلمين في قتال اليهود المعتدلين ، وينتهي الى القول « قد أجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسالمیهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ ( لهم ما لنا وعليهم ما علينا ) . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق في أقطار الاسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للألقابات » (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الاسلام دلل الأقلیات كما لم يدلّها نظام آخر ، سواء الأقلیات القومیة التي تشارك شعوبه في الجنس واللغة والوطن ، أو الأقلیات الأجنبية . وأن ما یذكر ضد حكم الاسلام عن مذایع الارمن على أيدي الترك - المتأخرین ، فهي لم تكن ولیدة التعصب الدينی ، بل كانت ذات طابع سياسي ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة . وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر في الدولة العثمانیة » ، « أن الحكم حين یصیر الى الاسلام ، سيسير في مبادئه السمحۃ الکریمة التي لا یملك انكارها أحد ، ولن یتعبر على الأقلیات شيء في أوضاعها ولا حقوقها التي تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للMuslimين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاة تصيبا دینیا فقط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة الا الأمثلة النادرة التي كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها . ليثروا الفتنة التي تمكّن لهم في الارض » . وأشار الى أن الجالية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ،

فإذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أخفيت منها . وفدى سبئ مرسى  
الجزية على فلاحي مصر المسلمين لما أنفقوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر كتاب الدعوة الإسلامية اهتماما باوضاع غير المسلمين  
وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوي . وقد نشر كتابا يفصل  
فيه العول عن حقوق أهل الذمة وواجباتهم في المجتمع الإسلامي . ومن حقوقهم  
حمايةهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذينهم وفك اسرهم ودفع من  
يتصدّهم بادى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الإمام الغزافي ، إن من  
كان في الذمة ، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه . وجب علينا أن نخرج  
لقتالهم بالكرافع والسلاح ونموت دون ذلك . صوننا لن هو في شرعا الله تعالى وذمه  
رسوله » ، وحکى في ذلك اجماع الأمة . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من انتقام  
الداخل ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاها أو انتقضه حقا أو كلفه  
فوق طاقته أو أخذ منه شيئا يغير طيب نفس فيه ، فانا حجيجه يوم القيمة » .  
ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمي أشد من ظلم المسلم اثما . وقال أن حق  
الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم  
وأعراضهم . فهي كلها مخصوصة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميما غير حربي  
قتل ، ومن سرقه قطعت يده » . وبلغ من رعاية الإسلام حرمة أموالهم ومتلكاتهم .  
أنه يحترم ما يعودونه – حسب دينهم – مالا وأن لم يكن مالا في نظر المسلمين ،  
كالثمر والثغور .

ويحى الإسلام عرض الذمي وكرامته كما للأذى عنه . وتحرم غيبته  
« ولا يجوز سبه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب . أو ذكره  
بما يذكره » . وينقل عن القرافي المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو  
غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين  
الإسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان  
الاجتماعي في الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويدرك عن شمس الدين  
الرملي الشافعي أن دفع الشرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن  
حقوقهم أيضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه في الدين بنص القرآن .  
ولا يجبر أحد ولا يضطر عليه لترك دينه إلى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ  
شعبا مسلما حاول أجبار أهل الذمة على الإسلام » . وكذلك صان الإسلام لغير  
المسلمين معايدهم ورعى حرمة ممتلكاتهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين  
الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامي ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضرروا  
تواقيسهم . في، أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، إلا في أوقات الصلاة . وإن  
يخرجوا الصليبان في أيام عيدهم » . وذكر عن احداث الكنائس ، أي بناء  
الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها في الامصار الإسلامية ،  
وحتى في البلاد التي فتحها المسلمون عنوة « إذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على

«صلحة رآها» ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد أمثله من مصر ، وهو ذكره المترىزى «وجميع كنائس القاهرة المد لورة محدثه في الاسلام بلا خلاف» ، ثم قال «وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من يوم قامت حيائهم تلوها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، امر لم يعهد في تاريخ الديانات» . (٤٢)

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكام القانون الاسلامي ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القرآن واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الاسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر ادائها منهم عبادة ، فكان من نطقه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة في غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مال عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهي لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على أمراء ولا صبي ولا شيخ ولا ذي عاشرة ، ولا تفرض على راهب . ولذلك فهي تسقط عن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنها ، وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الاسلام » . وقد أعنى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك في القتال وهو الاشراف على القنطر ، كما فرضت الجزية على مسلمي مصر كمسبيحيها لما اعفوا من الخدمة العسكرية .

واما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف الشر من مال التجارة الذي ينتقل من بلد الى بلد ، وهي ضريبة لم يرد فيها نص مخصوص ، انا فرضت بجهود مصلحي اقتضتها السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى الذمي ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكوة » . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمي مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج » .

واما الالتزام باحكام القانون الاسلامي ، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يتزرون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحرماتهم الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضي الا يسبوا « الاسلام ورسوله وكتابه جهرا ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ودينها ، مالم يكن ذلك جزءا من عقيدتهم كالثالثية والصلب عند النصارى » ، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) .

ويشير الدكتور القرضاوى في علاقة المسلمين بشيرهم ، الى ما لا يدخل في نطاق الحقوق التي تنظمها القوانين ، وهو الروح التي تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الموارد وسبعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة

«الاحسان» وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلمين على البر والقسط مع غير المسلمين من لا يقاتلوهم في الدين، «المجادلة مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن» وقولوا «آمنا بالذي أنزل علينا وأنزل إليكم والبنا والبكم واحد». .. وأكرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعوده مرضاهم والتعامل معهم . . وذكر بن اساس التعامل مع غير المسلمين «اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان آيا كان دينه أو حنسه أو لونه» ، «اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى» ، «ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الشانين على ضلالهم» ، «إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط» . . وإن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ، أن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤) .

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر . . بقوله أن الدستور الإسلامي يضمن للأقلية غير المسلم أن تعيش حرمة في التمسك بعفديتها مع� احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للMuslimين وعليهم ما على المسلمين . . الا ما اقتضته ظروف دولة إيدولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام » (٤٥) .

أما عن توقي غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر « لأهل النعمة الحق في توقي وظائف الدولة كالمسلمين ، الا ما غالب عليه الصبغة الدينية ، كالأمامية ورئاسة الدولة ، والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين . . والولاية على الصدقات » . . لأن الإمامية رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملاً مدنياً صرفاً . . بل هي من أعمال العبادة تكونها جهاداً ، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية . . فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به . . وأشار في ذلك إلى ما صرخ به الماوردي من جواز تقليد الذي ووزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكري التيار الإسلامي السياسي . . على منهج اتباهه وبتضخيم أكثر مما يتضخم في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، إذ يعود إلى أقوال السلف وأثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقاً لما يراه أكثر استجابة له . . مشـاكل الواقع العيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وأثارهم إلى غيرهم . . ومن ثم أنت هذه النظرة تمثل فيما ييلو الموقف ذا القبول العام في التيار الإسلامي السياسي . . ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومي والديني السياسي ، أو داخل التيار الديني العام بين المحافظين المتزمتين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعوة التجديد في الفكر الإسلامي . . وخلاصة النظرة السابقة ، أن مبدأ المساواة القانونية والتواجد الاجتماعي مقرر ، تنسبيـغ به صفة المواطنة على غير المسلمين ، الا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الإمامية وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الإسلامي السياسي القائم الآن . . ويمكن بيان بعض وجهاته والتعليق عليه .

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة وواافية ، « يقيني أنه يفتح باب الاجتهد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ..... أن الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا - وفي هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » . ويوصى بالمضى في سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الافغاني ومحمد عبده (٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن عشماوى بن الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي . والشريعة لديه هي الاحكام العامة التي وردت في القرآن وفي الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن عشر العرب مستولون أن نرعاها » . وهي احكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا ..... لقد جعل لهم في العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة في تطور ، فترك لهم جل - أن لم يكن كل - شئون الارض يباشروها بأنفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الاسلامي فهو اجتهد من سبق في فهم الشريعة ، « وقد كان الاولى يجتهدون في فهمهم على نحو مطلق ..... واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فإنهم - وأن أحسننا بهم الظن - قد سعوا في عنت شديد إلى تقييد الناس ففهم معين ، الأمر الذي لا أقرهم عليه ..... هذا الفقه الاسلامي يستحق - من جانب - أن يجمع وأن يقرأ الراغبون في فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم أحدا ، وحين أقول لا يلزم أحدا اذما اعني أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهد » . وأجرى ترقية أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمين قديما فيأخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعوائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) .

ثم اوضح الفرق بين كون الاسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعوة المركبة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكري لمجتمع أبناء المنطقة وأن اختلاف دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مأسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الالهى ، فكانتمحاكم التفتيش واحراق القديسين « ورأى شهداء المسيحية الأصيلة في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادعت أنها تحكم باسم السماء » . ثم جربت في أمم المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض ، فكانت محنـة مالك وابن حنبل « ورأى حبس وقتل كل من اجتهد ليواحـه أحداث العصر . وسطوة الحكم ..... ، لا ، هذا لا تريده أبدا ، وبعد لولـه الفرد لحكومة تكون واسـطة بين الأرض والسماء ..... » .

ولا يحسين أحد أن امجادنا القديمة في المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون في الأرض بممثل ما تستحق أن تعيش » (٤٦) .

أما عن منهج تطبيق أحكام الشريعة في المسائل الدستورية . التي تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها المفروقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متول ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه . وإذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير بغير إخلال ، فيمكن الاشارة إلى اتجاهه الفكري . وهو أنه يتبع في المسائل ذات الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتبع الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة . أما السنة التي تمثل في أحاديث الأحاديث ، فلا يلزم الأخذ بها متى تضمنت حكماً مستقلاً ، أي مبدأ جديداً لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية . وأن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة ، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج ، وكان الإمام الغزالى يرى أن خبر الواحد لا ثبات به الأصول ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التي يتوقف عليها صحة الإسلام ، إلا ما يثبتته صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشتهران نقل الحديث عن أئمتين من الصحابة ، وذلك « في رواية أحاديث تروى بقصد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، نقل كثيراً في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠) .

وبالنسبة للاجماع ك مصدر للتشريع الإسلامي ، يلاحظ الدكتور متول أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فإن مصدر الاجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، أي لا تكون له حجبة شرعية ولا يعتبر تشييعاً عاماً ، ونقل الاستاذ الباحث بياناً لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة في أي من هذه المرات بالإجماع السابق ، بل نقضوه بإجماع لاحق .

ومن جهة أخرى ، فإن سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، إلا إذا تضمنت هذه السنن تشريعًا عاماً ، أي لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص . فعن باب أولى لا يكون الإجماع ملزماً إذ نقصته طبيعة التشريع العام ، لأن الإجماع كمصدر يدل السنة في المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون إلا عن دليل يستند إليه من قرآن أو سنة . وقد جاء القرآن بأحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١) .

وأما بالنسبة لمجود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متول ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستوري ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم إلى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسي . وبقي الفقه الإسلامي في هذا المجال في دور الطفولة . ولعل من

أسباب ذلك نزعة الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الاميين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنہوری . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا خدر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالصالح المرسلة في هذا المجال ، حتى لا ينفتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فان فقهاء الاسلام القدامي لم يسووا بينهم في جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تامة بينهم في سلر الاسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام – في نظر الأستاذ الباحث – حسب آية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمورخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثرين ان الاحكام الشرعية في غير ميلان العقيدة والعادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففي صدر الاسلام كانت الدولة كما قدمنا – تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر ( ومنها الدولة الاسلامية ) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجري دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فالقى عبئها على المسلمين وحلهم ، بينما تجري الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى عبئها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف ، فان مما جاء به الاسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغيير أمرا حتميا . ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « اذا اجتمع ضرر ارتکب الاخف » . واستند في ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى . ومن هذه المبادئ أيضا نفي الحرج الذى يؤدى الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرد الشيخ محمد مصطفى المراغى . وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبد الرحيم خلاف ما لاحظه من أن وضع أهل الذمة في البلاد الاسلامية ، لم يكن ينبع لاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان ينبع لاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

— 1 —

مع تقدير الموقف المتكامل الذي يعرضه الدكتور متولى في كتابه المشار  
إليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الإسلامي في مجال الاحكام  
الدستورية ، وهو المجال الذي يتصل بوضع غير المسلمين . فأنه يمكن  
إضافة عدد من النقاط إلى ماكتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن  
نقطة الحوار العملية بين تياري الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق  
أساساً بوضع غير المسلمين . ومدى المساواة العامة بين  
المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار .. وفي هذا الصدد يتبعن الاعتراف  
بان الجهود الفكرية التي أشير الى بعضها في إطار موقف التيار الإسلامي .  
لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهي تحل من حيث تناطجا جزءاً هاماً من  
المسألة ، من حيث المساواة في التعامل والظروف أمام القانون . كما أن  
الاهتمام بهذا الأمر شر التفاؤل في إمكان حل المسألة .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة في تولي بعضها من الوظائف العليا في المجتمع، وهي كلها على قلتها العددية تتعلق برأى القيادة والتوجيه والتخاذل القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من سلك عملٍ فقط : ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقاً لصيغة تجريد غير المسلمين من الصلاحيات انتزاعية تولى هذه المأمور . وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحياناً به للأغلبية من حقوق في اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة في المجتمع المسلمين ، فإن وجه الاعتراض على هذا التبرير ، إن استناده إلى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ الوطنية ذاته ، وأن الأغلبية المقصودة بالبيعة ، يلزم أن تكون هي الأغلبية السياسية التي قد يشاركون فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سبها شائعاً . وإن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامي ، من أن تؤول مقاييس الأمور في لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى العكس من ذلك فان ما يثير حذر التيار القومى ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحيات مما يمس مبدأ الوطنية ذاته .

لهم ويحيي المجتمع الى مجسمين ويحييهم سرى مربى .  
ومز جهة ثانية ، فإنه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات  
طراط على المجتمعات اليوم في هذه المسألة ، يمكن تنزيها على ذات الفكرة ؛

لاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصدر الأول للإسلام، ان المسلمين في الصدر الاول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عددياً مرجوحة ، فلزهم في هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضرورياً وقتها بانتظار الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لذا يفلت الزمام من أيديهم . كما كان هذا القصر ممكناً بحسبان التفوق السياسي والعسكري غير المترافق ازاء القوى المناهضة لهم .

اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه . صارت الفبلة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساعدة غير المسلمين في الشؤون العامة . كما آلت اوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانقسام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة لهذا الأمر . ولذلك الاسلام اليوم اسوة بعمر بن الخطاب ، الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتكاه من أن الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا اثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجع .

ومن جهة ثالثة ، فإن التيار الفكري الديني هنا ، لا يواجه بال المسلمين جميعاً اقلية من غير المسلمين تنازعه سعادته او تطالبه بأمر ما ، بوصفها اقلية او جماعة دينية ايا كانت . ولكنها يقابل تياراً فكريّاً قومياً يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره في الأرض . وترامت له على مدى السنين اعراف شاعت في أساليب الحياة المعيشة ولا بسهل اغفالها . وهو نيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توجيه داخلى بالنظر الى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربي برمتة .

وإذا كان يمكن الفول بأن التطوير التاريخي في القرنين الاخرين قد انتج انفصاماً في المجتمع ، بل ما يمكن ان يسمى - من قبيل التبسيط - الوارد والوروث : فإن رأب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تعجّل أى من المبانين للأخر أو انكاره ، ليس في مكتنة أحدّهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في مكتنة الآخر القفز إلى آخر الطريق . وابجاد صيغ التفاهم والتلامح أمر لا محيد عنه . ولا يظهر أن ثمة حكماً دينياً قطعى الورود قطعى الدالة ، ينفي دعوه من حيث انسياق صفة المواطنـة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء في الوطن المشاركون في تفاصـه ونهضـته .

ومن جهة مقابلة ، فاذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين ، اهم من هذه المسألة محل النقاش ، فأنه بالنسبة للأخذ بالثانون الاسلامى : لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، ان عقبة تقوم ازاء الدعوة للأخذ بالشريعة الاسلامية ، اهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة ك المجال للإيضاح او البحث فى شأن الشريعة الاسلامية ، مما بحاجة الى بحث مستقل ، والى نقاش أكثر آناء وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ نأىت الشريعة هى، السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة اليها فى القرن التاسع عشر ، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل اليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجية في الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكنون على الشريعة ، وإن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهي بذلك تعتبر مجالاً أصيلاً للالقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلاً عن ذلك فهي في نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضاً لغير العرب من الأقليات القومية كالاكراد والبربر مثلاً . ولا صحة كذلك في قول يزعم أن أساس الشريعة الاسلامية ، من حيث هي كذلك ، لا تصلح أداة نظموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الاسلامي من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعي . وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدي رسالته في هذا السبيل .

## ★★★

والى من لا يطمئنون الا الى صواب المفكرين الفربين ، حتى في اخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ابراد مقوله روجيه جارودى «أن الجزائرى ذا الثقافة الاسلامية ، يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بداع من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكية الطوباوية ممثلة في حركة الترامطة ، وكان له ميزانه العقلى مثلاً في ابن رشد ، ونان له بشير باللادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية .» (٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة للفكر هؤلاء او الى تلمس سبيل «تراثى» للاشراكية العلمية التي يعنيها حاردورى . ولكن المقصود بيان الى أي مدى صحيح يمكن للتفكير الترااثى أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . دلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الفربية وصولاً الى الصياغات الفكرية الاصلاحية أو الثورية في مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان بسبب الافقار ، ولم يكن سببه النخوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وانه ان

صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصلق من باب أولى بالنسبة للشريعة الإسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

انما يتورأ الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهد ، وصلاحية التمسك باصولها تمسكا متصل الاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التي لا تتنافى مع أصول الشريعة . ومع التسليم بلزم أن يصدر الاجتهد عن أصولها وان يستخدم مادتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافي اصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارتها حسبما سلفت الاشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الإسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم اذاء ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية التبابية . وذلك ببراءة ما سلفت الاشارة اليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعيدى والدكتور متولى .

### ★ ★ ★

ويبدو أن كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين في نظام الحكم الإسلامي . . ويرد الموقف من أهل الذمة في شأن تولي الوظائف العامة ، يرد في المار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر لقارئ الماوردى اليوم أن التموزج الذى يطرحه نظام الحكم في بلاد الإسلام يختلف في كثير من هيئاته التنظيمية عن تموزج الحكم السياسي الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك التموزج التي ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الإسلامي . دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية . وإذا كان وضع أهل الذمة في تولي الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى في إطار هيئات تنظيمية رسمها ، فالغالب أن هذا الوضع يتبع اعادة النظر فيه ، في إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة .

وإذا كانت هذه الدراسة لا تزيد أن تطرح تفسيرا جديدا ما لنص من نصوص الشريعة في هذا المجال ، تفسيرا قد يكون محللا للاتكال ، ولا تزيد أن تطرح منها من نوع ما آثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفها لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث في هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلتج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورود والدلالة .

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلتج من باب تسوير الواقع ورسم هيئاته التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلًا أو كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول

انشريعة الاسلامية انظام معين قائم فعلاً ، ولكنه يتعلّق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الاصول . وعلى هذا النحو يمكن اثاره الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية اهل الدّمة لتولي وظائف معينة ، ولكن من جهة مدى امكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة ، ويتحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً ، وإن اختلّت أديانهم .

لقد كان المأوردي من المشكك في بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنباً إلى جنب مع شروط تولّيها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات سلطات ، وشروط التعيين فيها هي بيان اهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الامامة عند المأوردي سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الاعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي ( وإن اختلّ في وجوب هذا الشرط الأخير ) . والمأوردي وإن لم يورد شرط الاسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . وواجبات الامام عشرة ، هي حفظ الدين ، وتنفيذ الاحكام بين المشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادى الاسلام حتى يدخل في الدّمة ، وجباية الفيء والصدقات ، وتقدير المطابا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من أعمال ، وإن يباشر نفسه سياسة الامة وحراسة الله .

ثم قسم المأوردي الولايات التي تصدر عن الامام أربعة اقسام ، وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وواليتهم عامة في الاعمال العامة ( الولاية هنا تعني السلطة وعمومها يعني أن له كل السلطات والأعمال تعنى الأقاليم وعمومها يعني اتساع ولايته على أقاليم الدولة كلها ) . والأمراء وواليتهم عامة في أعمال خاصة ( أي في اقاليم معين ) . وقاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفى الخراج وجابي الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في اعمال عامة ( أي سلطة نوعية محدودة تنسب على اقاليم الدولة كلها ) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في اعمال خاصة ( أي سلطة محدودة في اقاليم محدد )، كقاضي بلد معين أو حامي ثغر معين(٥٥).

ويذكر المأوردي أن الزيادة على ضررين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، وال الاولى « أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبیر الأمور برؤيه ( أي بررأه الوزير ) واعضاءها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الامامة الا النسب وحده ، لأنه ممضى الاراء ومنفذ الاجتهاد » ، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين .. ، ويشترط فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من أمر حرب او خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها اضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الامام وتدبیره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعایا والولاية ، يؤدي عنبه

ما أمر ويمضي ما حكم ، ويخبر بتنقليد الولاية وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمن به .. فان شورك نى الرأى كان باسم الوزارة اخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه » ..

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب في المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليل فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يخدم فيعتبر فيه العلم ..» وذكر أن يراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف، الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكرها ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا في الرأى ، أحتجاج الى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة». ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون امرأة» ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الدمة ، وان لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم (٥٦) .

والماوردي ادرك غير ملتبس في ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزير التفويض والتنفيذ في هذين الأمرتين جميما ، وفرق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد ( اي الانفراد ) بتنقليد الولاية وتسخير الجيوش وتدمير الحروب والتصرف في اموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعية ما يمنع اهل الدمة منها ( الوزارة ) ». ورتب على هذه الفرق الأربعية في الولاية فروقاً اربعة في شروط التولية ، فيشترط في وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بالاحكام الشرعية والمعرفة بأمرى الحرب والخارج . ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ . وايضاً حا لسلطنة وزير التفويض يذكر الماوردي ؟ أ ، ان جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو انفراد ، فلا يجوز تقليد وزير تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد أممين » ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان أوجب التقليد اشتراكيهما مجتمعين في ممارسة العمل ، ولكن في هذه الحالة اما ان يكون كل منهما عام النظر خاص العمل .. ولاية عامة على اقليم محدد ) ؛ او ان يكون عام العمل خاص النظر ( اختصاص نوعي محدد ) ، « فيصبح التقليد على كلا الوجهين ، غير انما لا تكونان وزيري تفويض ، وينكونان وائبين على عمليين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر ». تم ذكر عن الفرق بين وزير التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة ووزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاية ؛ وإذا عزل وزير التفويض أنعزل به هما التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ نواب وعمال التفويض ولاة » (٥٧) .

وامارة اليابان عند الماوردي على ضررين ، عامة وخاصة . والامارة بأمامه تكون تفويضا من الخليفة للأمور في بلد معين ، فيكون الامير عام النظر

خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقديره أزواجهم .. والنظر في الأحكام وتغليف العضاء والحكام .. وجباية الضرائب وبعض الصدقات وتقدير العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية الدين والذب عن الحرير .. إقامة المسود ، والأمامنة في الجمع .. وتسخير الجميع » . واعتبارا بهذه السلطات يشترط في التقليد في الإمارة العامة ، « الشروط المعتبرة في وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة » ..

واما الإمارة الخاصة ، فهي حالة ان يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض للقضاء والاحكام ولا لجباية الخارج . ومادامت استبعدت من الإمارة الخاصة سلطات القضاء الخارج ، فقد استبعد من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم . وفرق أيضا في إمارة الجياد بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة (٥٨) .

### ★ ★ \*

ويظهر مما سبق أن الإمام في نظر الفقه الإسلامي ، وان كان مقيدا باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الإسلامي ، فان سلطاته داخل هذا الاطار العام من أحكام الشريعة ، اي سلطته التقديرية ، لا يحدوها حد من تنظيم دستوري أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويشف عن ضخامة هذا الأمر ، أن حدود سلطته السياسية والإدارية باللغة السعة والعموم ، وذلك في حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وأن شروط توقيع الإمام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرد الماوردي بسلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتنزيه الولاية وتدبير المجموع والتصرف في المال العام قبضا وأداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة في أي من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردي لا يملكها اليسوم وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده . وإذا كان لا يجوز للدمى أن يكون وزير تفويض . فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التي صورها الماوردي . لأن سلطة وزير التفويض الجامدة المفردة هذه ، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد ، وتقاسمها مراحل حتى ينشأ كاملا منها جمعيا ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال ..

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الإدارية - لا الدستورية فقط - ان لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة في يد فرد ما ، او مرتبطة بتوافق العلم الفردي لوظف ما بالاحكام الشرعية وأمور الحرب

والخارج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تهيباً للمدير بموجب علمه الفردي ، ولكنها تهيباً بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً ، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيعها .

والقصد من هذا البيان ، اتبات أن ما يكله الماوردى لدى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم موكلاً لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميد جميع الجهود المتعددة ، ولم يعهد لفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ . أو على الأقل هذا هو المرجى . والسلطة تقيدها أحكام الدستور ، وفي نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة ، وفي نطاق هذه القوانين ، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفي المهم من الأمور ، لا تمارس سلطة فردية ، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسي أو حتى الإداري عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانوناً . وأن صدر القرار بأضاء فردي بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الإضاء توبيعاً لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو في الغالب في المهم من الأمور يصدر بأضاء هيئة شارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن إجمال هذه النقطة بالقول أن السلطة الفردية ، سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبندين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وتحول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور .

وسلطة الإمام التي صورها الماوردى فردية تماماً ، يبين من تحليل مناصرها التي ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وإنها في النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعي ، سواء كان تنفيذياً أو تشريعياً أو قضائياً .

وبالنسبة لوزير التفويض الذي خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعهد في المقدور تسمية أي من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . مادام لم يعهد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . وفضلاً عن ذلك فإن الماوردى يرتكب على الوضع القانوني لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميع من لا لهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجہ للأخذ بهذا الرأي الآن ، وأن تغيير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس الثنائي ، لا يقتضي عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله إلا يكون ذميلاً لم يعد هذا المنصب موجوداً لا في النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى في النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوريدي للذمي أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوريدي مبلغ معلومات للأمام ومتقدّم لقراراته ، أي أنه « يؤدى إلى الخليفة ويؤدى عن الخليفة » ؛ فلا يلزم حسب تصور الماوريدي أن يقتصر على هذه الوظيفة ، إنما يمكن أن يكون مشاركاً في الرأي . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوريدي أن يضاف إلى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتضي إضافة شرط الإسلام إليه . ووزير التنفيذ المشارك في الرأي هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساعدة رئيس الوزراء مثلاً أو غيره في مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتآدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأي في اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوريدي عن امارة البلاد .

أما عن جهة ولية القضاء ، فقد شرط الماوريدي لتقديرها ، ترجمة بوعا وذكورية ، والحرية والإسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالاحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فاذا احاط عمله بهذه الاصول الاربعة صار بها من اهل الاجتهاد في الدين ... واذا اخل بها او بشيء منها خرج عن ان يكون من اهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتى ولا ان يقضى ... فاما ولية من لا يقول بغير الواحد بغير جائزة (٥٩) ». وذكر عن سلطات القاضي أن وليته عامة وخاصة ، والمعلوم يشمل الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق وائبات الولاية على من كان من نوع التصرف بجهون أو غيره ، والنظر في الاوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويع الأيمان واقامة المدود ، والنظر في المصالح العامة من كف عن التعذر وغيره ، وتصفع شهوده وأمانه و اختيار الناهين عنه ، والتسوية بين القوى والضعف ، وليس للقاضي جبائية الخارج ، أما الصدقات فتدخل في عموم وليته ان لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضي من أهلها ويصرفها في مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضي مختصاً باقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد نوّرعت وظيفة التضاد إلى تقسميات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن ) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الإقليمي . وفوق ذلك وأهم منه في التمييز بين نظام القضاة الذي يتصوره الماوريدي والنظام الحالى ، أن استبدل في الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتهركون في نظر المنازعه الواحدة واصدار القرار بشأنها . ولم يعد القاضى فرد صلاحية الحكم وحيداً الا فيما ضرورة شأنه وتفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاة الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه فى المحكمة ، وحدهم خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهايًّا واجب النفاذ الا بتائيد من المحكمة الأعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضى اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعوى وفى اتفاق الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يتزامنها في نظر الموضوع وابيات وقائعه وتبين اوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضى فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الأعلى .

ويمكن ملاحظة ان وظيفة القاضى في تصور الماوردي تدور في دائرة اوسع في إطار الشريعة الإسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي ، اي يدخل في وظيفته ما يعتبر ذات صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الان . وقد سقط عن القاضى في النظام الجارى عليه العمل الان عدد من الصالحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامانة ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الان على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالاساليب الديمقراطيه في بناء الدولة ، فان ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر اسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الاساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهي الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات . وانه حيثما يبني تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ؛ فان تفكير الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية .

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فان حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم - وما تؤثر به في اوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تتول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية اخرى للاساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الاساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

ان كل ما ورد ذكره فيما سلف . يتعلّق بحوار فكري حول الحقوق والواجبات . وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامي . فلا يظهر أن سبّيق ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنّه بذلك تحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامي . وهذا اهم ما يؤثّر فكريّاً في بناء الجامعة السياسيّة .

وكل ما يتبعى بعد ذلك يتعلّق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر ان عقبة فكرية تعوق الوصول في هذا الأمر إلى المستوى المأمول . ومراجعة الأديبّات السابقة يوضح ذلك . وان عصمة الاموال والأرواح وحرمة العقيدة واحترامها وحضارتها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامي عن رأي الإسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلاً لخلاف .. بل هي جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازاً منه بموقف الإسلام في انسانيته . وقد سلفت الاشارة في فصل سابق . الى ما ينوه به من أن الإسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لا توفر لها لها القواطين المدنية . كما سلفت الاشارة في هذا الفصل الى ما ذكره يوسف القرضاوى بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيها كان دينه ، وان اختلاف الناس في الدين واقع بشيئته الله ، وان ليس المسلم مكلفاً بمحاسبة غير المسلمين .

على انه بدأ في الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزيون زى التيار الإسلامي ، بدت أمور واحدات مما ينكّر الإسلام فكراً وسلكاً ، ومما لا يتجانس فحسب مع روحه السمحّة ، ولكنه يتجانس مع ما عاهد به مواطنين من عصمة الأفراد والأموال ، ودور العبادة .

لا يستطيع منصف أن يطمئن الى نسبة هذه المعارضات الى التيار الديني الإسلامي . ولم تكتشف أية مسؤوليات محددة عن اي من هذه الواقع . على أن وجه النظر هنا ، لا يتعلّق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور الى التيار الإسلامي السياسي . مما يجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الاحداث بذلك .. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسي ، فعلاً وردود فعل ، ويعجردها من تفاصيله ضارة تردد من ورائها .

ومن جهة أخرى فإن الإسلام يميّز بين المعادين والحربيّين من أهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يجب تمييزاً واضحاً بين النصارى والوطنيين وبين غيرهم ، سواء في الواقع التاريخية أو الحالية : وهو تمييز يقتضي كثيراً فيما يكتب في الأدبّيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه إشاعة الكراهة تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخي . وتلزم الاشارة أيضاً الى منهج الاستاذ الإمام محمد عبده عندما

ذكر انه يتعمق الا تحاسب جماعة من أبناء الوطن ب فعل فرد فيها او افراد .  
انما يجب فرز الخيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن المascal أن بعضها من  
الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة  
الكراءه ضد المواطنين من غير المسلمين .. وهذا جهاد في غير ميدانه ،  
وتوجيهه للكراءه الى غير مستحقها ، وصرفها عن مستحقها من الاعداء  
ال الحقيقيين للوطن والاسلام . وفشل للناس بغير الحقيقي من الاخطار ، شفلا  
لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع  
خاقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ديسمبر ١٤٠٠هـ)  
مستهجنا نسبة اية شبهة في مسلك الاكثرية السلمة تجاه الاقلية القبطية ،  
اما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال « ان الموقف في مصر من جميع  
جوابه ، لا يحتمل مثل هذه الاثارات ، ان اضرار الاصابة الى هذا الوطن ،  
تلحق أول ما تلحق بالأكثرية فيه ، فهل يبلغ الفباء من المسلمين في مصر ، ان  
يسقطوا الى وطنهم بآيديهم والى أنفسهم باتفاقهم . لا أظن فمازال في  
الرؤوس العقول » .

### ٣- الموقف الفكري للكنيسة

للمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكري للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحاتى الجامعة السياسية ، او وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الاشارة في أكثر من موضع في هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربيه ، التي وفدت في ركاب الغزو الاستعماري على مصر . ومن جهة أخرى ، سبقت الاشارة الى أنه في مواجهة العدوان الصهيوني الاستعماري ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة : العربية المناهضة للصهيونية والاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الاشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامي والقومي قادر على الاسهام في حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام في ايضاح فكرة التميز والاستقلال - السياسي والاقتصادي - انسند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفى هذا السياق ، تجدر الاشارة الى الموقف الفكري للكنيسة القبطية المستند الى ترائها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . والامر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالاقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف اندى للكنيسة القبطية ، الذى يتبين عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية ..

يسقط غبطة الانبياء شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد في سفر الخروج « أنا افنيهم » . لأن وعد الله لهم كان مشروطاً

وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد أن انتمن شعبيهم « على الإيمان ليحفظه بعيداً عن عبادة الأصنام » ، « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم وفعوا جميعاً في عبادة الأصنام » .

لقد اختير الاسرائيليون شعباً لله على شرط تنفيذ وصياغة ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعوباً مختاراً . وهم ليسوا أولاد إبراهيم لأن العبرة بالتسليم الروحي لا بالتسليم الجسدي . وقد أسمائهم سفر الرؤيا « مجتمع الشيطان » . ورفضهم الله لشروعهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الآباء فيهم . أن مملكة إسرائيل في المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويدرك الانبياء شنودة « نحن لا نعرف باليهود كاصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية مهددة للمسيحية . فلما أنت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الانبياء شنودة في مناسبة أخرى ، ان مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وإن سيناء كانت لهم « أرض مناهضة وأرض عبور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكناً مؤقتاً لعزل ديني ، ويدرك أن فكرة العزل الدينى قد اسست وقتها واقتصرت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الإيمان ، وأصبح الإيمان في وقتنا الحاضر ، الإيمان بوجود الله – أصبح الإيمان بوجود الله في كل دكن من أركان الأرض ، ولم يعد من المقبول ولا من الممكن أن نجمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكي نضعهم في أرض ميّنة » . وإن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكناً أن يرجع الناس المؤمنون في الأرض كلها إلى أرض معينة .. كما أن الرجوع لا يصح أنه يتم بذراع بشري ، اعتماداً على دولة معينة ، والا سيقول اليهود في أنفسهم إن أمريكا مثلاً قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذي أرجعهم » . وذكر أنه لا توجد آية في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حالياً ، « ولكن توجد آيات في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبي بابل منذ خمسة مائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الانبياء غريغوريوس قول بولس الرسول « إن غضب الله قد حل عليهم إلى النهاية » ؛ وأن كل من إسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت في المسيحية ذات معنى سماوى . وقد انتهت اليهودية في نظر المسيحية « بيان وزالـت كنيسة » « وعلى هذا قتل نبوة في العهد القديم تشير إلى الأرض كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم ، لابد أن تفهم على أنها قد تمت في الأرض بمجيء المسيح أو قبل مجئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ؟

**باحتياز اليهود مرحلة قریحية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائياً . وأن يهودية اليوم هي ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التي أباحت لهم في كل العصور ، أن يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهودياً . هذا هو سر عداهم للمسيح والمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذي وقع عليهم عدلاً في كل البلاد التي تنشتوا إليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم في سنة ٧٠ ميلادية » (١٣) .**

وورد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الارض المقدسة ، « ان الله الذي منحها تلك الارض في وقت ما ، هو بعينه الله الذي طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيائها على الله وعلى وصاياته المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقاباً لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » .

فإذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الأصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المترورة على الكنائس والأديرة وال المقدسات المسيحية ، منذ الشهء هذه الدولة في ١٩٤٨ ، لذ عثروا في ذلك العام وهذه أكثر من ثلاثة ديراً وكنيسة ومعهــة ، وقتلوا عدداً من رجال الدين . « والخلاصة ان شدــوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية في القرن الأول والى اليوم ، عداوة أصلية وقائمة . والمسيحي هو لليهودي العدو رقم ١ » (١٤) .

ويذكر الانبا يواس أسقف الغربية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها باسرائيل القديمة التي وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسيع والسيطرة ، وتستخدم العنف في وسائل تطبيقها وممارستها كاداة لتحقيق اغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطاني مع الصهيونية ، ان المسيحي الذي يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم اسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود في الكتاب المقدس ، انهم حاثوا عهد مع الله ، موصوفون بأنشع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متذرع وشعب فاسق زلن ، وشعب ترك عبادة الله مرازاً عبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الافاعى ، انتم من اب هو الليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واسحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلّمهم الله لأيدي عدائهم وشنتهم في كل أرض لبادتهم واقنائهم ، فهي أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسيين وقتلوا الأنبياء (١٥) .

هذا بالنسبة لوقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وانشاء دولة اسرائيل .. أما بالنسبة لوقفها من مجاهدة اسرائيل ، فان الانبا غريغوريوس قد تساءل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله أن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، انما تتحدث عن الحق انخافص ، اذ يتنازل المسيحي عن حفظه من اجل سيادة المحبة والسلام « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، اما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا أنّي جئت لأحمل سلاماً إلى الأرض ، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً » . ويطلق سعادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعاً ، لأنّها ليست دفاعاً عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حق أنا شخصياً ، بل حق بلادي ووطني ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن ان يقتربوا الى الله الا اذا تحطموا .. لذلك انا اؤمن ايماناً آكيداً من كل قلبي ، ان هؤلاء الناس لا يمكن ان يدخلوا نى الاعيان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة في المعركة . وكشخص مسيحي اؤمن باسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المخدودة من تاريخ اليهود ، لست ارى وسيلة لخلاصهم الا انهزامهم . صدق المزبور عندما قال ( املاً وجوههم خزياً فيطلبون اسمك يسراً ) . ليس ما يمنع اذن ان يقيم لهم رب سيف تاديب ، يسلّمهم لاعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل .. فنحن نصل اذن ينهزموا في المعركة لكي يخلصوا » (٦٧) .

★ ★ ★

وقد وقفت الكنيسة فى السنتين ضد ما قررت بابویه روما من تبرئه لليهود من دم المسيح . ونشطت فى ذلك عن كنيسة مصر القمح باخوم عطا الله المحرقى ( الانبا غريغوريوس فيما بعد ) . وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر ١٩٦٣ . وما ذكره فى هذا الاجتماع ان الدين الاسلامي لا يمثل فقط مكان الصداره بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقد الالقاء بين الاسلام والمسيحية اعظم من نقط الالقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلاً على ذلك ان المسلمين يؤمّنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمّنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كلّه مما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونية ١٩٦٧ ، اعلنت الكنيسة القبطية موقفاً جهيراً ضد القرارات الاسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الازهر والبطريرك (٦٩) . وأصدر بيت التكريس بحلوان كتاباً ، ذكر به أن وراء زرع اسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية ، لأن استخدام دولة « اسرائيل » لهذا الاسم الوارد في التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط به من معيبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود

انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا . ورغم أن اعانة اسرائيل على أساس أن حروب دينية « هو ضد اليمان المسيحي » .

ثم اشار الى الدور الذي اضطاعت به الكنيسة الغربية لصالح اسرائيل . عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح . واعطت بذلك الدول التي ينتمي لها مناصرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التغريض للقيام بما يكفل تعويض اليهود المثلثين في اسرائيل عن تجني الكنيسة السابقة » . وهذا موقف يراه الكتب مدعانا أمام الله وأمام العالم . « ولا يسعنا الآن إلا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » . ثم ذكر أنه ، من المقطع به أن هاتين الحكومتين ( بريطانيا وأمريكا ) لا يهمهما شيء في الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا الفساد بل ولا المسيح . في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، واسرائيل تستند الى الشيطان والباطل لا الى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التي تساند العرب في حربهم ضد اسرائيل ، خنو الدوافع العربية من العداء الدينى « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربي في ثورته ضد اسرائيل عامة . سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسيع ، أو ضد اعتدائها الأخيرة على الأراضي العربية . هو خلوه تماما من أي عداء ضد الدين اليهودي . فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين . لا يحملون أي بغضنه أو استهزاء بالديانة اليهودية في حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكتون الاحترام والتوقير العالى بكلفة اسفار العبد القديم وأنبيائه وأشخاصه . . . وفي عددا يمتاز الضمير العربي عموما على الضمير الأوروبيالأمرىكي الذى لا يزال تحكم فيه عوامل عنصرية دينية . وتنيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية . أن الضمير الانجليزى أمريكي لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من المعصور الوسطى ، ولا تزال تتردد في جوانبه أصوات الحروب الصليبية » . وثاني تلك العوامل هو الموقف الانسانية التي تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد إلى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية للقومية التي تفرض وجودها وتغير الطريق أمام العرب . وستؤدى في حربها مع اسرائيل « إلى هدفها الإيجابى المتمى وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هلا: هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل . وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكري هنا موقف ديني لا يظهر أن التغيرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدلها في أساسه الدينى ، بالنسبة للكنيسة الشائنة أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الاستسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله في ذلك مثل موقفها الفكرى

ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضاً أن يقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافداً من روافد الجامعة الوطنية مقاومة للاستعمار والصهيونية ، أن يتظر إلى المصرية في إطار الكيان العربى الأشمل ، حسبما سلف البيان في فصل سابق . لقد ألت المصرية إلى الاتتماء العربى . وأن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى أنسنت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال . كل ذلك صار لصيقاً بالمستقبل الناهض للجماعة العربية . وأية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى في أوائل هذا القرن ، قد ألت اليوم في صورتها غير العربية إلى أن تكون صيغة انعزاز عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكّد بالنسبة للمجتمع القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكّد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب عنه أن عوامل تكوين الجماعة متوازفة ، ولا يظهر أنها محل لأنكار الجادين وأن من يبحثون المصرية الإقليمية إنما يصدرون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضاً . ومن جهة أخرى فإن محك جدادة أي جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضاري للشعب وعلى أمنه ومصالحه السياسية ، مما يعتبر من المقدرات العليا في بناء الجماعة . بينما أن كان هذا الغزو لا يتعاقب باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، ففكك قوى التماسک الحضاري للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحججة ذرائية . وقد أنهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الإسلامية .

### ★ ★

على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفي النصف الثاني من السبعينيات طرأت اتجاهات لا يندو منها حسن الاتساق مع النظر السابق . وما يتغير إبرازه بادئ ذي بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هي أمر لا يهم في صدد موضوع هذه الدراسة . إنما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعية السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبنتها بين المواطنين وإن اختلفت أدبياتهم . أما ما يتبعى المذر منه ، فهو أن يقوم موقف سبaci يستقطب أهل دين ما ، بما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لأن – الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الاتتماء الجامعى للمواطنين ويقصم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكن فى مقال له تحدث فيه عن

الكنيسة والوطن . فذكر أنه اذا لم يكن للكنيسة أن تستند الى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطانها الروحي والسلطان الزمني . في هذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويحصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا ، لذلك فالافتراض على الكنيسة أن ترك للمسيحيينحرية كاملة في قيامهم بواجباتهم الوطنية ..... والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر دعما اجتماعيا أو سياسيا » (٧١) .

وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى « لبنان المريحة ، إلى عنصري مصرنا الطيبة » ، يذكر أن « الطائفية كتكتل بشري ( بمعنى الاتمام ) امتدادها للوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمتلك الطائفية ، أما الكنيسة فلتبقى إلى الأبد مكان انطلاق من العالم . مكان تنازل عن الذات » .

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يباورها في دراسة شيقة (٧٢) ، قال « في المقدمة الحاضرة والمستقبلية : اعتقاد أن هناك طريقين يتلاজدان اقباط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب : طريق تشده فكرة القومية المصرية والاتمام الفرعوني . ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة مصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشريشل ( حضارتنا المسيحية ) . ويرى عدا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الديني الذي يخسأء الأقباط ويرقبون بحركته في خدر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكري متعاطفا مع ما يسمى ( السلام مع إسرائيل ) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد في الأديان ، ومن ثم يسمح بنشاط وتوارد التيار الديني المسيحي . وتلمس جيماً كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقا آخر ، يرى أن اضطهاد الأقباط كآلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطا ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جيماً ، من منطلق أن التيار الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالتفرقة بين المسلمين والأقباط ، استمرا لبدا الاستعمار القديم ( فرق تسد ) . ويررون أن إسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويناور لكي يسيطر على المنطقة ، ويتحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتسابهم الدينية إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم ( شعب الله المختار ) ومن ثم فإن هذا التيار تبني الأفكار للعلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في بشئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبني الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . على أن سيطرة الهيكل القيادي لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويعتزال مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، مانراه

في أمريكا اللاتينية - وامتداداً لهذا الفكر فإن الأقباط كجزء من الشعب المصري لا بد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هي السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع الفقر والتخلف الذي يتضمن عادة التعصب الديني . . . .

والملاحظ أن الطريق الأول الذي أوضح منحاجه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيفت مفاهيمه بطريقه تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التي تواجه حركة الجماعة في مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوماً قاصراً إقليمياً للجامعة أو للقومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتأريخ الفرعوني الأبعد ، ويستقطع من حسابه خمسة عشر قرناً من الوسط ، هي في مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التي نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترجمه الجماعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجدل متصل العلاقات قوة وضعفاً بين الاتجاه المجرى الإقليمي والاتجاهين العربي والإسلامي . والدعوة إلى المصرية الضيقه المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو ما يسمى بحضاره البحر المتوسط . دعوه كان من مؤيديها في الثلاثينات طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزي والدكتور لويس عوض ، ومررت بطرس غالى فيما نشره في ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » (٢٣) ، وذكر فيه أن مصر تتبع إلى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسنته ووجهته العقلية أيضاً وأنه « ليست فكرة جمع للشعوب الناطقة بالعربية في أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمجم الشعوب الناطقة بالإسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية في أمة إسبانية أو الانجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فإن الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع في السياسات الدولية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع إسرائيل » . لأن ذلك مرجه موقف سياسي واجتماعي ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه متعلمون وأقباط شيوخاً فيما بينهم ، صدوراً عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لثنان معينة في المجتمع .

وأنما وجه الخطورة يتراوح في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفى توجيه تيار قبطي بوصفه قبطياً إلى الاتصال بالغرب يتبع عن فكرة الدفاع عن « المضمار المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة في « ضعف الإسلام » ، وأن تأييد السلام مع إسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحي . وهذا التوصيف يوحى بأن هذه التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الأطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة .

وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لمن ينتمي من الفئات المكونة لها . هو توصيف يتصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويحصل ، ويجد من الأنوار والفلسفات ويهجر ، ويرؤى من السياسات ويعارض ، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيد هو الصالح الطائفي ، الذي يتحول إلى انتماء سياسي .

لقد أصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتاباً عن الأقباط أسماء « الأقلية الوحيدة » . أصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكي والغربي عاماً . وينطوي الكتاب على دراسة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تقتضي من خلال دراسة أوضاع الأقباط ، مما إذا كان ثمة إمكانية للتحرير أم لا . ويدرك أن القومية العربية التي يترن بها نظام عبد الناصر ، لا تعنى على الألسنة المسلمين غير الإسلام فهو صنو له ومراده ، وأنه حتى مع اختفاء الأخوان المسلمين فلا يزال ظم الإضطهاد عالقاً في حلوق القبط ، الذين يستشعرون روح الأخوان بغير جسدهم (٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاه ، إذ حللت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستند جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من للمحدثين ضرب لهم أمثلة منها الاب مكارى السريانى التحدث الرسمى باسم البطريرك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الدينى ببرنسوتون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥) .

وبذكر أن البطريرك الأنبا كيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحلها وعدم ادراكه أن « السياسة جزء من وظيفته » ، فإن تطوير الكنيسة صار إمكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثابة الصدمة الكهربائية إلى العمل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر إلى الاهتمام بالمشاكل الحديثة . وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الأقباط في الوظائف الكبرى وغيره ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبها في حالة بطولة يتحدى الأقلية المسلمة والضغوط المتعددة ضد الأقلية . وأنه يمكن في أي وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦) .

وذكر أن القبط باقامتهم الروابط مع التيار الأساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنمية انتماماتهم الدولية ، يجذبون من الصعب على أي نظام مصرى أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعائية الخارجية ، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي فان خطبة واحدة تظهر شكواوى القبط في أي اجتماع دولي ، وتصطحب بالتفطية الصحفية المناسبة ، لقادرة على جذب اهتمام عبد الناصر إلى صريحات القبط في بلده (٧٧) .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين الذى أوردها فى  
مقاله الصغير الجليل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعنى « أن  
يستيقظ فى الانسان وعى استقلال بجنسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع  
صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه فى  
جنسه أو دينه أو عقيدته ... » وتحت هذه السواعف أما أن ينطوى على نفسه أو  
أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية والتعصب هذان ظهورهما فى الطفل ،  
هما ملاذ للامن النفسى ، والتفاوت بين انسان وآخر فى الطائفية والتعصب ،  
يتناصب فى عنقه وشدته ، مع الاحساس او الوهم او الخوف من تهديد سلام  
النفس وامانها ، سواء بالنسبة لفرد او الجماعة ، لذلك فان اقوى سلاح لاثارة  
النعرة الطائفية او التعصب بين الافراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم فى  
مجال الاحساس بضياع الامان والسلام النفسي ... ونستطيع أن نقول أن سلاح  
التهديد الاقتصادي فى اثاره الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى  
المالى .. (٧٨) .

وكتب موسى صبرى يعلق عن ما شر فى بعض صحف الولايات المتحدة  
من أسموا « المصريون المسيحيون في لوس انجلوس ٢٠٠٠ » عن التهويل  
الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامي ضد  
الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتجهده الأقباط في أوواحهم وعقيدتهم من أسموا  
اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « انتي اعرف أن عددا محدودا من المصريين  
المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا متذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية  
الأمريكية ، هم الذين يقودون ويشرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهم وهو  
دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن  
يقلع عن هذا الفى ..... ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصوروون له  
أبه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان آخر » (٧٩) .

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات وابعية تحرك دود الفعل غير الوعائية ، أكثر مما يجد تلك المبذور في الموقف الفكري الديني للأقباط . وأن الثرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكتيستهم ، لا تفيده بآى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطي يعي جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفيية التميز الفكري للكنيسة المصرية لم تكفل خلال القرنين الأخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذه التغوفد ودفعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامه . أما عن اسرائيل ، فهى من هي في نظر الفكر الديني القبطي حسبما سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحة الاتنا غير يغدو يوم من خى فقرة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب لل المسيحية من اليهودية . لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فإنه في سياق المدخل مع هذا التيار المجد للجامعة المصرية الضيقة على أساس طائفية ، يمكن الإشارة إلى أنه حتى في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أي عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر أن التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتفاء متميز ، ولا أن توزيع السكان في الأقاليم المصرية المختلفة مما يساهم في ترجيح هذه الكفة في أقاليم ما .

ونسبة السكان القبط في الاحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ٢٠٪ من سكانها . وأكبر نسبة للأقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشكرون في صحة هذا الاحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الا قليلا (٨٠) .  
فإن ظهر أن مصرية بوعائها الضيق ، لا تصلح سندًاً لصالح طائفى ، فلا يبقى إلا القول بأن الوقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالوقف العائفى إلى موقف « مارونى » لا يبدو أن وطنياً مصرى إلا ويتوقى الوصول إليه ، ويؤكد أن الطائفية تفضى في مصر حتماً إلى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي نصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أنساء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند فريقاً وشكل منهم فيلقاً يعاون الغزو الفرنسي ضد أهل بلاده ، وكانت خطيبته أنه لم يدرك أن أي احتلال أو نفوذ أجنبي وأن طال ذاتل . فلا يتبين ربط المصائر به وفصم أواصر القربي والتالق لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم إلى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصرى ولا صار فرنسيًا ، وقد مات في السفينة بين الأرضين \* ، ترك مصر ولم يصل إلى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتتجاهلو في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديافة شعورياً واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار إليه فيما سبق ، قد فطن بحق أن أمريكا وإنجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، فإن إيفار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريباً إلا احتمال من تلك الدول . وقد سبقت الإشارة إلى السياسة البريطانية في مصر

(\*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفاتر هذه الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمني الذي تزمه هذه الدراسة ، لم يربات أمكن الإفصاح عنها في سدر الكتاب ، وهي تتبع بذور الشاة القومية في مصر التي انقرضت بدولة محمد علي وتعويذه للجيش .

في أواخر القرن التاسع عشر وما تزمه من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالتنمية للتعين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لرجها للظاهري أحياها من مساعدة بعثات التبشير الغربيه نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر البعض من الأقباط ، والثانى ضاقت به بعثات التبشير . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود اثارة الفرقه لتنمو قوى الهدى والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع المرض الذى ينحسم الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة .

### ★ ★ ★

أما بالنسبة للطريق الثاني الذى يتजاذب الأقباط ، ويرى أن « اضطهاد الأقباط كأقلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جمیعا . فقد سبقت الاشارة في الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقي لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يليدو أنه وصل إلى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمي كذلك إلا في سياق اثارة مغالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء » . جنبا إلى جنب مع اشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع . ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة . يمثلون ثقلا معينا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزفهم العددى » . وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات . وأن كانوا يشكرون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة » . وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطي من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط في الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضه ، لانه أما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيانا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الامر لدى طالبي مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المخصوصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

وفي هذه السياق يمكن ايراد حديث لأب متى مسكن عن « الكنيسة » وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بذرياتهم وطبقاتهم ومهنهم ، « كل هذه وغيرها من حرکات الاضطهاد التي يموج بها العالم كله ، اذا وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك إلى مسيحيته » ، « يلزم أن تتبين أي نوع من الاضطهاد تجوز ، لثلا تكون مجرد محاسن ، أو لثلا تكون مخدوعين تلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم

وَعَاتِهِ .. ، نَمْ دُكْرُ الْوَاعِدِ مِنَ الاضطهادِ أَسَاسِيَا سَوْءَ الْخُلُقِ أَوِ الْقَسْوَةِ أَوِغَيْرِهَا ، مَا يُعْتَبَرُ ظَلْمًا يُثِيرُ الْأَلَمَ ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ اضطهادًا ، وَمِنْهُ مَا يُعْتَبَرُ مَعَاكِسَاتٍ مَصْدِرُهَا التَّحْلِفُ الاجْتِمَاعِيُّ وَعَدَمُ التَّقَافَةِ . دُونَ أَنْ يَتَضَمَّنَ عَنْصَرَ الاضطهادِ الْمُبِيتِ ، «أَمَا الْحَالَاتُ الَّتِي يَجْهُدُ فِيهَا الاضطهادُ مِنْ أَجْلِ الدِّينِ . فَهِيَ الَّتِي تَحْدُثُ بِوَحْيِ التَّعَصُّبِ الْمُبَارِسِ وَبِسَبِيلِ ضَيقِ التَّفْكِيرِ الْمُدِينِ ..» ، وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الاضطهادِ الْمُدِينِ ، لَا يَحْدُثُ إِلَّا فِي حَالَتَيْنِ ، إِذَا كَانَتِ الْعِقِيدَةُ الْمُدِينَيَّةُ تَمْثِيلًا اطْلَازًا مُحَدِّدًا لِشَكْلِ الْبَوْلَةِ أَوْ إِذَا كَانَتِ السُّلْطَةُ الْكَنِيسِيَّةُ هِيَ الَّتِي تَقْوِيمُ بِالاضطهادِ ضَدِّ بَعْضِ الْمُسِيَّحِيِّينَ (٨١) . كَمَا ذَكَرَ أَنَّ التَّعَصُّبَ الْمُدِينِيَّ مَصْدِرُهُ فَقْدَانُ الْحُرْيَةِ فِي الْإِيمَانِ أَوْ فَقْدَانُ الْعِرْفَةِ الصَّحِيحَةِ ، أَوِ الْإِدَاعَةِ ، وَأَنَّ تَدْرِيسَ التَّعَصُّبِ يَكُونُ بِتَلْقِينِ الشَّابِ رُوحَ الْعَزْلَةِ وَالْأَنْفَسَالِ وَالْأَنْكَماشِ (٨٢) .

وَيَذَكُرُ الدَّكْتُورُ مِيلَادُ حَنَّا «أَنَّ مَشَاكِلَهُمْ (الْأَقْبَاطِ) كَاقْلِيَّةٌ تَعْتَبَرُ مِنَ أَلْفِ الْمَشَاكِلِ فِي الْمَنْطَقَةِ أَوْ فِي الْعَالَمِ ، وَمِنْ ثُمَّ فَانَّ اثَّارَةَ النَّزَعَاتِ وَالصَّرَاعَاتِ الْمُدِينَيَّةِ فِي مَصْرُ ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَكَرَّرَ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْلَّبَنَانِيَّةِ ، رَغْمَ مُحاوَلَاتِ عَدِيَّةِ ذَلِكِ . وَلَكِنْ رَغْمَ ذَلِكِ فَانَّهُمْ بَعْضُ التَّفَرِدِ الَّذِي وَلَدَ وَيُولَدُ باسْتِمرَارِ أَحْسَاسِهِمْ كَاقْلِيَّةً لَهَا مَشَاكِلَهَا ..»

وَهَذَا الطَّرِيقُ الْآخَرُ الَّذِي يَتَجَاذِبُ الْأَقْبَاطِ ، يَعِي أَثْرَ السَّيَّاسَاتِ الرَّجُعِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ وَالْمَحلِّيَّةِ فِي اثَّارَةِ التَّفَرِقَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِيِّينَ وَالْأَقْبَاطِ لِضَمَانِ السَّيُّطَرَةِ . وَيُبَرِّىءُ فِي إِسْرَائِيلَ نُوعًا مِنَ الْاسْتِعْمَارِ الْإِسْتِيَّطَانِيِّ يَسْتَهِلُّ السَّيِّطَرَةَ عَلَى الْمَنْطَقَةِ وَالْمَوَاطِئِ الْعَرَبِ بِصَرْفِ النَّظَرِ عَنِ اتِّهَامِهِمِ الْمُدِينَيَّةِ . وَلَكِنْ لَا يَبْدُو أَنَّ هَذَا الرُّوعِيُّ قَدْ أَوْضَعَ مَدِيَّ ما يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلْإِسْلَامِ مِنْ دُورٍ فِي التَّصْدِيِّ لِهِجَمَاتِ الْاسْتِعْمَارِ ، وَلَا مَدِيَّ مَا لِلْفَكِّرِ الْمُدِينِيِّ الْقَبْطِيِّ مِنْ دُورٍ كَذَلِكِ . لَذَلِكِ «فَانَّ هَذَا التَّيَارُ قَدْ تَبَنَّى الْأَفْكَارِ الْعَلَمَانِيَّةِ وَالْأَبْتِعَادَ عَنِ اقْحَامِ الدِّينِ فِي شَتَّوْنَ الْمُدِينَيَا وَالسَّيَّاسَةِ ..»

وَيَبْدُو مِنْ ذَلِكِ ، أَنَّ هَذَا التَّيَارُ يَلْتَقِي مَعَ سَابِقِهِ فِي شَدَّةِ الْقُلُقِ وَالْحُذْرِ مِنِ الْإِسْلَامِ ، وَالرَّغْبَةِ فِي اسْتِبْعَادِهِ سِيَاسِيَّاً . وَمَعَ تَقْدِيرِ أَنْ شَعَارَ «الْعَلَمَانِيَّةِ» يَعْنِي اسْتِبْعَادَ كُلِّ مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسِيَّحِيَّةِ عَنِ شَتَّوْنِ السَّيَّاسَةِ ، مَا تَبْدُو بِهِ الْعَلَمَانِيَّةُ كَانَهَا سَيِّفَةٌ مُحَايِدَةٌ إِذَا الْدِيَانَتَيْنِ ، فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَا يَبْدُو لِكَثِيرِيْنَ أَنَّ حِيَادَ الْعَلَمَانِيَّةِ شَكْلِيُّ فَقَطُّ . لَانَّ الْمُسِيَّحِيَّةَ تَبْتَعِدُ كَعِيْدَةَ عَنِ شَتَّوْنِ السَّيَّاسَةِ ، وَالْأَبْتِعَادُ عَنِ السَّيَّاسَةِ لَا يَنْتَقِصُ مِنْهَا كَعِيْدَةَ ، بَيْنَمَا الْإِسْلَامُ عَلَى الْعَكْسِ يَتَصَلُّ بِشَتَّوْنِ الدِّينِيِّ وَيَنْظُمُ بِمِيَادِيْنِهِ عَلَقَاتَهَا ، وَابْعَادُهُ عَنِ ذَلِكِ مُفْقَدٌ لَهُ بَعْضُ جَوَاهِرِهِ . وَإِذَا كَانَتْ نَشَأَتِ الْعَلَمَانِيَّةُ فِي أُورُوبَا ضَدِّ سُلْطَانِ الْكَنِيسَةِ ، فَقَدْ كَانَتْ ضَدِّ نَشَاطِ دِيَوْيِيِّ لِلْكَنِيسَةِ يَمْثُلُ نَتوِّهًا فِي الْعِيْدَةِ نَفْسَهَا .

وَبِهِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ شَأْنِ الْعَلَمَانِيَّةِ أَنْ تَصْطَدِمُ لَهُ الْكَثِيرُ مِنْ دُعَاتِهَا بِاسْتِسْسِنِ الْعِيْدَةِ الْمُدِينَيَّةِ الْمُسِيَّحِيَّةِ فِي نَظَرِهِمْ ، وَذَلِكَ فِي صَرَاعَهَا ضَدِّ الْبَابِوِيَّةِ . وَالْفَكِّرُ الْمُدِينِيِّ الْقَبْطِيِّ لَمْ يَكُنْ فَكِّرُ مَؤْسِسَةٍ حَاكِمَةٍ قَطُّ ، وَقَدْ يَقْنِي فِيمَا يَعْتَبِرُهُ صَغَّرًا

المسيحي الأول ، ممعظيا ما لله وما لغيره لقيصر . روافد العلمانية مع ما وفده ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصري شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الإسلامي . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدح عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين . بل الطريق هو ايجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونديضتها ، والعمل على بعث الأسس المضمارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق أن الحذر من الإسلام السياسي أو كراهيته ، تيار مفترض وافد ، وهو منتشر بين المؤثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثر من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسي للحذر منه أو كراحته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثير بالفكر الواقف وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لأن الإسلام عنصر سميء للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما أصطف عبد الناصر بالأخوان المسلمين في ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الامان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للاقباط على الساحة السياسية في المستوى القيادي » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الإسلامي ليس مصدر الأمان للأقلية الدينية غير المسلمة ، إنما مصدر الأمان يتصل بتنظيم الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فإنه ينبغي المذدر من مقوله أن أمن القبطي وضمان وجوده السياسي والاجتماعي ، مرتبط باضعاف الإسلام أو بتفكي إسلامية المسلم . لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبع تحاشيه ، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية للعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيه أن نهى إسلامية المسلم ، أى نهى انتفاء المسلم الدينى والحضارى والتاريخي ، لن ينبع - إن نجح - الا بتفریخ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتاتى الا باستمرار للتدفق الثقافي والحضارى الغربى وأكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة ، يتلقنون بعضها من الصنائع بغير انتفاء ولا هوية . هذه الوجة القمية وحسدها ينبع إسلامية المسلم ، ستتنفس بحثما وبالضرورة قبطية القبطي . وأذا كان المرام هو ضمان المساواة في السيادة ، لا مساواة في العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة في التقرير ، لا مشاركة في الانصياع .

يهاجر إليهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات في وجه طموحة المال أو المهني أو كمال حقه في المواطن ، فهل يتمتع في بلاد المهاجر الغربية بحقوق

المواطنة ، ولو بالقدر الذي تركه في بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا في جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزreu في أصص جاليات المهاجر . وأن استبقي عزيزه بما انطبع عليه تربيته الأولى في بيته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز في الجيل المنحدر منه في ذاربه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تتتسح المقيمين في ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها . بله أن يستعصي عليها أولادهم أولاد المهاجر .

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية في الخارج ذات آثار وضاغط لصالح المقيمين في بلادعم ، الم يفقد المقيمون في بلدهم ، الم يفقدوا عزوة المهاجرين العلدية والفنية بوصفهم من انجب أبنائهم . ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد .

وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التي تقتتحم في بلادنا الدور والرؤوس ، هل ستبقى للقبطي في بلاده قبطية يطمئن اليها بضعف الاسلام . ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفـد الغزو الشرقي ، أتركم وترك كنيستهم في شأنها ، أم رأوا طعنة الرمح في الصدور ، ورروا طوائف كانوا لليكة وبروتستانتية تقطيع منهم ، ومحاولات للتسلـب الفكري الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لتصدعها ، كل ذلك في قرن واحد . وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقتها حينا ، حركة الاستقلال الوطني المصري وبعد محاسرتها للنشاط التبشيري ، خاصة على عهد عبد الناصر .

ومن ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هي بين أهلها . ألم تقد اليـنا في ركاب أموال الغرب سلاحـه ، وطلبتـها فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفي المقابل ، الا نقرأ مع الدكتور ولـيم سليمان وصف المؤرخ القبطي سـاويـرس ابن المقفع لدخول عمـرو بن العاص مصر ، وكان بطريقه الاقتـاطـي بـنيـامـين مختـفـيا من وطـأـة الاستـبدـاد البيـزنـطي ، يقول سـاويـرس « كـتب (عمـرو) إـلـى عـمال مـصـر كـتابـا يـقـول فـيه : المـرضـع الـذـي فـيه بـنيـامـين بـطـركـ النـصـاريـه إـلـى الـمـهـد وـالـآـمـان رـالـسـلاـمـة مـن اللـه ، فـليـحـضـر آـمـنـا مـطـمـثـنا وـيـدـيرـ حـالـ يـعـتـهـ لهـ الـمـهـد وـالـآـمـان رـالـسـلاـمـة مـن اللـه ، فـلـمـا رـأـهـ (عمـرو) أـكـرـهـ ، وـمـيـاسـة طـافـتـه .. » ، ثم يـصـفـ لـقاءـ الرـجـلـينـ « فـلـمـا رـأـهـ (عمـرو) أـكـرـهـ ، وـقـالـ لـاصـحـابـهـ : أـنـ فـي جـمـيعـ الـكـورـ الـتـي مـلـكـنـاـهـ إـلـى إـلـآنـ مـا رـأـيـتـ رـجـلـ يـشـبـهـ هـذـا .. » ، ثـمـ التـفـتـ عـمـروـ إـلـيـهـ وـقـالـ لـهـ : جـمـيعـ بـيـعـكـ وـرـجـالـكـ أـضـبـطـيـمـ وـدـبـرـ أـحـوالـهـ » .

ويعلق المدكتور وليم قائلًا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والاسلام على ارض مصر . لم يكن سحقا . وما يعطيه قيمة التاريخية انه يعقب قهراً كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر .. كان أساساً للقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر » (٨٣) . واذا كان هذا هو اللقاء الاول للإسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر .. فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرناً ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .

## ★ ★ ★

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الاسلامية . ويشير بين الاقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة الاسلامية مستمدّة من أحكام دين غير دينهم ، وأن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بال المسلمين في الحقوق والواجبات ، أي في المواطنـة . وأن الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين لل المسلمين في تقرير شئون بلادهم . وأن في الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود . وأن - أصحاب الدعوة للشريعة الاسلامية لا يظهر في فكرهم وسلكهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة في ظل الدولة القومية . وب غالى البعض متشبها برفض النقاش أصلـاً في مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحداً من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوهـا ، وميررا لقيام دعوته . والتمسك بـ التطبيق من جانب وبالرغم من جانب يمثل منطقة صدام حتى ، ومصدراً للصراع ولأثارة ردود الفعل الـواعية وغير الـواعية ، وقد يثير العصبية والكراءـية . بقدر ما يـشير لدى كل من الطرفـين ، أن الآخر هو العقبـة في وجه وجودـه وتحرره وتحقيق ذاتـه . مما يستنفر البغضـاء والـشـحنـاء والـتعـصبـ .

وقد أصاب الـابـ متـيـ المـسـكـينـ في قوله عنـ التـعـصـبـ « لا عـلاجـ لـلـتـعـصـبـ الاـ أنـ تـزـيدـ لـهـ المـرـفـةـ الصـحـيـحةـ ،ـ لـعـلهـ يـبلغـ إـلـىـ الـحـقـ الـذـيـ هـوـ اللـهـ ..»

وغاية القول في هذا الموضوع في هذه المناسبـة ، ابداء بعض من الملاحظـاتـ الـاـولـيةـ تـرـسـمـ اـسـاسـ وـضـعـ المـسـالـةـ ، وـتـرـيـعـ ماـ يـتـقـلـصـ منـ عـضـلـاتـ الـفـكـرـ فـيـهاـ . وـتـنـيـرـ لـكـلـ طـرـفـ وـجـهـ صـاحـبـهـ ، وـيـرىـ أنـ لـيـسـ فـيـ يـدـ سـيفـ رـلاـ خـنـجـرـ ، وـأـتـماـ كـتـابـ يـؤـمـنـ بـهـ وـيـسـتـمـدـ مـنـهـ -ـ قـيـمـاـ يـسـتـمـدـ -ـ مـوـقـعـ الـإـنـسـانـ الـجـيـمـ . وـقـدـرـتـهـ عـلـىـ الـمـوـدـةـ وـالـرـحـمـ ، وـعـلـىـ مـكـافـحةـ الـأـعـدـاءـ . ثـمـ يـتـحـاـورـ النـاسـ عـلـىـ اـطـمـثـانـ مـنـ بـعـضـهـمـ الـبـعـضـ . وـعـلـىـ غـيرـ جـلـوةـ .

وبـالـنـسـبـةـ لـلـحـذـرـ مـنـ الشـرـيـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ عـلـىـ اـسـاسـ عـدـمـ الـمـسـاـواـةـ وـعـدـمـ الـاجـتـهـادـ قـدـ سـبـقـ بـيـانـ هـذـاـ الـأـمـرـ فـيـماـ سـلـفـ . فـيـ صـلـدـ بـيـانـ الـمـوـقـعـ الـفـكـرـيـ

للتيار الاسلامي من الجامعه السياسيه ومن حقوق المواطن .. وفى البداية يتبعى تقرير ان من حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه انتفخه ليست نقطة خلاف بين الاقباط وال المسلمين ، ولكنها نقطه حوار وجدل بين التيار القومى عامة والتيار تلمذى السياسي ، وعلى هذه الأرض افسحة تجد الحل .

- موضوع الاجتهد موضوع عام لا ينفرد الاقباط بوضع خاص فيه .
- موضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل فى اطاره .
- ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفي الذى يغلى فى رفض الشريعة الاسلامية ، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية . ويصدر فى رفضه أو فى دعوته عما يتوهمه صالحًا تميزاً للجماعة الطائفية الضيقه . فان هذا الموقف أيضاً سبقت مناقشته ، بما لا وجه للتكرار .

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الأغلبية فى التقرير ، وأى دعوة تتخلص فى اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للأمور والأشياء فى إطار ما تريد تشبيهه من الشعور بكيان خاص لجامعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب رفض المصلحة العامة والنظرية العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة الذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوه الطائفية . وقد أشير من قبل فى الفصل الخاص بدستور ١٩٣٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبي للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثل يحيل الأقلية الدينية الى أقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول – على عكس الأقليات السياسية – الى أغلبية .

وهنا يتبعى الاشارة الى أمرتين أساسين ، أن مواطننا لا يضمن مواطن آخر الا حقه فى المساواة والمشاركة ، وأى مواطن لا يملك لاخيه الا ضمان هذا الحق ، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهو أمر شائع بين المواطنين جميعاً يختلفون فيها ويتتفقون وفقاً للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والامر الثاني أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجري هنا ترجيحاً لنظام قانونى أكثر اتصالاً بالبيئة وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكن يجري ترجيحاً لنظام قانونى لاتينى وقد ، وتقرر ، وكان غريباً عن نظم العاملات المعول بها . ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاعنة ، لا وجه لترجيم نظام واحد على نظام موروث ، مجرد أن الأقلية الدينية تابى ذلك على الأغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدّة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجہ ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازي نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الأب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبداً بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخالط أبداً بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكاً على الأرض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعت الكنيسة إلى السلطان للزمني « وزاغت وراء أموال الأغنياء وارتقت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنفية للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصم والنزاع والوهن . وبقدار ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك يقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقادمه وتعليقه على كتاب «الدسوقي» أى تعاليم الرسول ، « وأون كل شيء تلتزم الدسوقيية بالمنهج المسيحي الذي يتمتع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع ، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية . أنها تجعل السلطان المسيحي فى المجتمع مؤسساً على الحب والخدمة وتقدير النموذج .. . في كل هذا تحفظ الدسوقيية للكنيسة طابعها الروحى . نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله .. . (٨٥) كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا أنطاكيوس خاطب الإمبراطور قاتلاً « ليس عسوماً لنا أن نمارس حكماً أرضينا وليس لك أن تقوم بعمل كنسى » .

ويذكر البر لحام « ليس في الانجيل تعليم سياسى أو معاجلة مباشرة للقضايا السياسية . أن السيد المسيح .. . خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحاً قومياً ينشئ ملكاً سياسياً لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة . ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاماً . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والمقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة وال العامة .. . (٨٦) .

وقد سبقت الاشارة في الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكانها ذلك من الحفاظ على النبع الصافي للتفكير المسيحي كما تتصوره في هذا الشأن .

ولعل الكتاب الشهير الوحيد في التراث الكنسي المصري ، الذي تضمن أحكاماً تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشیخ الصافى أبي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادي ، والمعروف باسم المجموع

الصفوى . وقد تضمن جزئين ، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية أى العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات .

وقد صرخ في مقدمة الكتاب أن القصد من إيراده هو تبييل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات في هذا المجال . ثم ذكر المبدأ المسيحي الأساسي « لما كان القصد الأهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال يوحنا الرسول ، والتبشير مقصور على الإيمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الأمور السياسية في الأقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعوا الناس إلى ترك القنبلة بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة في أحكام انتهاكات والمشاركات ... وما ينهام عن مجنة العالم وما فيه لا يقرر لهم عما ملأته ... ». ثم أورد مأخذ أحكامه كلها ، وهي في الغالب تتعلق بالجزء الأول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك في صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، إذ ذكر أن بعض القراءين دخيل .

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة (٨٨) . وأكد في الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحي عن الفصل بين ما لله وما لغيره .

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الإسلامي ومناهج فقهائه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها في سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس . والفرض والندب . وهو في الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد في وجوب اقامته وشروط تنصبه وتقسيمه أنواع ولايته ما يظهر تأثيرا بما تورده كتب الفقه الإسلامي عن « الأحكام السلطانية » وعن الولايات .

ومما ذكر في الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريرك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من الصلحية في زمانه ، فأورد من الأصول في هذا الشأن ما يظهر تأثيرا بما صاغه أصول الفقه الإسلامي عن دلالات النص ومصادرها وشروط الاجتياز . ولعل الأمر يحتاج إلى فضل بحث ينتهي في تفصيل أحكام المعاملات في ضوء ما كان سائدا في مصر وقتها من نظام قانوني .

ومن المجدبر بالذكر أنه في أبواب القصاص ، من الباب السادس والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقربيه يستوجب عقوبة السيف ، وأغتصاب المازية أو الزنا بين لم تبلغ ثلث عشرة سنة أو بخطيبة التبر ، أي من ذلك يستوجب قطع أذن الزانى فضلا عن التعريض . ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أذنه .

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفي . وبالنسبة للسرقة ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض (أى الغرامة) . ومن يسرق بعصابه تقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا في سرقة البهائم من معسكر وفي انسقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفي تزييف العملة . ومن القى نارا في مدينة أو قرية يحرق . وأنارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد في النفي .

ومن ذلك يبين أن العقوبات التي وردت في الكتاب القبطي شبه الوحيد الذي تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل إلى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف . ومبدأ العقاب بالإيماء البدنى قائم فيه وايسر دلالات ذلك أن الإيمان المسيحي لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعي على الشريعة الإسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعي تعباً مبناه مسيحية المسيحى أو يهودية اليهودى . وبذلك فان الجدل حول العقاب البدنى ، لا ينبغي أن يتورى على أساس من ديانة غير السنّة ، ولا يختص به مسيحى لوصف ديني يتصف به . ولا يحتاج بقبطيته قبطى في مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

### ★ ★ ★

واذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات ، ومن ثم فهي لا تتضمن في هذا الشأن نظاما يوازي أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكيرها الدينى ظهر في ايضاح هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهها في التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلمين نظاما قانونيا تفاعلا مع الواقع واتصال بالحياة المعيشية ، واجتهاد المجتهدون في تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعي الفقه الإسلامي في مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان . ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتنفتحه على العادات والاعراف قديما ، وامكان ذلك حديثا . ان كان كذلك . فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينه ، مادام يكفل له حقه في المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الاخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعي . بل لعله يكون اليه أقرب لانه يشكل جزءا من تاريخه القومى ، مصر يا كان هذا التاريخ أو عربيا . ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوعبه من العادات والاعراف ، فى كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا ، (٨٩) .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون资料， فعارضه أعضاء

الديوان بالاجماع « بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمين يقسمون لنا (٨٩) »

وذكر بيولا كازيللى . رجل القانون الإيطالي الذى كان مستشاراً لوزارة العدل ورئيساً للجنة قضايا الحكومة زمن طوبلا فى مصر . « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الإسلامية فهى أكثر اتفاقاً من غيرها مع روح البلد القانونية » (٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهى القوانين الفرنسية (اللاتينية) والإنجليزية (السكسونية) والألمانية (الميرمانية) والشريعة الإسلامية .

أما عن موقف رجاء اتفقه الأوضاعى المصرى المحدثين من الشريعة الإسلامية . وعن نظرهم إليها لا من حيث المصدر الدينى . ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية . فإن ذلك يتراوى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولاً أن ننصر الفقه ، فنجعله فقيها مصر يا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا . » ففقينا حتى اليوم لا يزال هو أيضاً ، يحتله الأجنبى . والاحتلال هنا فرنسي . وهو الاحتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عننا من أي احتلال آخر » ، ثم ذكر « أنى لم أغفل إلى جانب ذلك الشريعة الإسلامية ، شريعة الشرق ووحى الهايم . . . فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الإسلام ، يلتقي عندها الشرق والاسلام . . . حتى ليتزجان ويصيران شيئاً واحداً . هذه هى الشريعة الإسلامية . لو وطئت أكتافها وعبدت سبليها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفع روح الاستقلال فى فقينا وفي قبائنا وفي تشرينا » (٩١) .

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الإسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح ، من أن القانون لا يخلق خلقاً بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الإسلامية بحالتها الموجدة من غير تجديد فيها حالية لأن تكون مصدراً للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى القانونى . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبيه صوره . ولا تزال آثار هذا تقتضى وحاجات العصر » (٩٥) .

وفي ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته ، وهو قبطي وكان أستاذًا جليلًا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الإسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الإسلامية كثوزاً من الأفكار والأراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها . يتحتم علينا أولاً الوصول إلى القواعد العامة التى تحكمها جميعاً . . . » . ثم أن الفقه الإسلامي قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة ، وساد فى مختلف الأقطار التى

جمعتها المدنية العربية ، تلك المدنية التي تركت آثاراً خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون ، فليس غريباً إذاً يكون أثراها كذلك في ناحية التفكير الفانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أيدي صوره ، ولا تزال آثاره هذا التفكير من أنفس ما يدخل الشرق من التراث العلمي » ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث ... عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر احياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائماً مثله في بلاد كانت مهدًا له ومرتua » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قد فيما وحديتا - في إثبات أن الشريعة الإسلامية مستمدّة من القانون الروماني ، وأن الأستاذة الغربية انفسهم لم يقنعوا بهذه المحاولات (٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤) .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاته « البلاد العربية في إبان حضارتها، سكمها قانون ينبع من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملـاً لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع ، لنفترض منه أنظمة تتسم وحالات العصر » (٩٥) .

★ ★ ★

للدكتور أنور عبد الملك دراسات وابجهادات جد قيمة في هذه النقطة .  
أى صلة التراث الإسلامي بالتّميز القومي لمصر والعرب . ولغيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الإسلامي السياسي المعروف . سئل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلانية الذي يدعوه له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عمّا قد يفضي إليه هذا العلاج من نفي للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فأجاب « وضع المسألة ليس هو : العلانية أم المجتمع الديني وأئمّا هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الديني أو المنهج العلماني ... وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدرع واق لتوغل اليمونة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية ... ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الإسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيّل وجه العلاقة . وإن ، غيرنا من الدوليات يستطيع أن يكتفي بعلم هنا

وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم ترتفع في الصاف الأول من التحرر الحضاري ، في عالمنا أيام ، فهي كأن لم تكون . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » . « إن الاسلام في أوطاننا معين عظيم وبنبه أسباب واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة » (٦٦) ٠٠٠ وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية » ضرب السباب التقليدي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتواصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب . والزاعم أن لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسيئ في دروب الغرب » ، وهؤلاء يقرون ضد بعث الاسلام السياسي « وهم في الواقع عملاء خسراً يرون للغرب ٠٠٠ (٩٧) .

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربية . أن الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصدق مع الاعداد العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشها بعض أصحاب النبادىء ، الترميمية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي ٠٠٠ ليست مهمته تعريب الجماهير . بمعنى السعي الجاد لاخراجها من اسلاميتها ٠٠٠ الا مهمة مصطنعة يتوصلا اليها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، أما لكره دفين في نفوسهم لثورة نفسها ، وأما لتأثيرهم سفالة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الاخلاق الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربية والاستعمار في وقت ما ، لم تكون تاماً على القومية فقط ، بل كانت تاماً على الاسلام ، بسلبيه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للممتلكة والشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الاخلاق حتى القومية وحى الاسلام ، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي (٩٨) . ويدرك الاستاذ محمود حداد . أنه اذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الاسلامية أحياناً ضد الاتجاه التقديمي أو الاتجاه التقني . فقد استخدم كلما من الرابطة القومية أو الاتجاه التقديمي أحياناً أخرى . وأنه ينتقد في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الآخرين . « أن العداء للإسلام هو عداء للترااث وللشخصية الحضارية العربية والجماهيرية الوطنية التي في كنفها تولد الثورة » (٩٩) .

وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي اتبثت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يماري في ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد

يفرض على الناظر الجاد ادراكه أن ثمة وظيفة هامة يؤديها . ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء في مواجهة متنازع كثيفه محدقة ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحققة . في كل من مجالات السياسة وللاقتصاد والفكر . ومن جهة أخرى فان العنصر الذي يثيره في التفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتقام وانكار الذات ، في ظروف ينسى فيها اخطر ما يواجه الرجال . هو ما اعتبرى انتقامهم الوطني والتقومي والحضارى والفكري ، ما اعتبرى ذلك من خلل ونحوه ، وما اعتبرى توجهاتهم من شعور بالضياع ومن الهرولة وراء الحسيبات . وقد مضت سنوات طبيلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعي ، وتنكرنا لكل ما في ماضينا ، وصار الماضي متراوحاً مهاناً ، واستوعب المستقبل في نماذج الممارسة الغربية . صار الماضي بكل شخصيه ورموزه مجالاً للمهزه والنسخه ، يفترس نهشاً بالانيات والاطراف ، فعل الكلب بالبيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتقام الحضاري ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد . صارت الحقيقة لا في حضارة الغرب فقط ، ولكن في شخصوص هذه الحضارة ورموزها وفي أي مظهر من مظاهرها . وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة في أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة تأتيه ، ولم يعد بالبعض حاجة حتى إلى أن يبني لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك في المهجـر . لم يعد المتعلم مدركاً للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهي أن ينقله إلى قومه . بات حسـبه أن يكون علمـه مصدر دخل ينتـج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أثـل طموح علمـي له أن تعرـف مؤسسـات الغـرب العلمـية بـتميـزه .

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوى للقتال، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقاً ، يقاتل لأشباع حسـياته . وكذلك الحال بالنسبة لـأى مهـنى أو عـامل، ان افتقد معنى كون عملـه رسالة يؤدىـها في نطاق انتـمامـاً ، صار مـرتـزـقاً أناـكـانت مـلـكـاتـهـ وـكـفـاعـاتـهـ . حتى التعليم صـارـ من أهم اـهـدافـهـ لـابـنـاءـ الوـطـنـ وـتـقـوـيـمـ الجـمـاعـةـ وـدـفـمـ المـضـارـعـنـهـاـ ، بل صـارـ هـدـفـهـ اـعـدـادـ الفـردـ بـمـجـمـوـعـةـ منـ الـلـكـنـاتـ تـمـكـنـهـ منـ الـعـلـمـ ، فـىـ أـىـ مـكـانـ ، أـىـ تـمـكـنـهـ منـ الـهـجـرـةـ أـىـ خـدـمـةـ الآـخـرـينـ مـنـ أـىـ حـمـاعـةـ . وـصـارـتـ مؤـسـسـاتـناـ بـذـلـكـ أـشـبـهـ بـمـزارـعـ تـرـبـيـةـ الـحـيـوـيـوـلـ ، تـرـبـيـةـ لـلـتـصـدـرـ وـقـقـاـ لـحـاجـاتـ السـوقـ العـالـمـيـ . وـصـارـ مـثـلـ النـجـاحـ الذـىـ يـقـدـمـ لـلـنـاشـئـهـ مـنـ اـبـنـائـاـ ، لـاـ مـنـ بـنـىـ حـيـرـاـ فـىـ بـلـدـهـ ، وـلـكـنـ مـنـ تـرـكـهـ وـتـمـيـزـ بـعـصـلـهـ اوـ خـبـرـتـهـ فـىـ مؤـسـسـاتـ الـهـاجـرـ . وـصـارـ معـنىـ العـزـهـ الـوطـنـيـهـ لـاـ نـبـنـىـ عـلـىـ هـذـاـ التـرـابـ مجـمـعـاـ وـحـضـارـةـ ، وـلـكـنـ أـنـ يـزـيدـ الـطـلـبـ عـلـىـ كـفـاعـاتـنـاـ بـالـخـارـجـ . صـارـ الشـاطـئـ الآـخـرـ . شـاطـئـ الـغـرـةـ هـوـ الـأـمـلـ وـالـحـلـمـ ، وـمـاـ فـىـ شـاطـئـنـاـ اـمـاـ قـدـيمـ مـهـجـورـ مـنـبـودـ مـقـوـتـ مـهـانـ ، وـأـمـاـ جـدـيدـ يـنـشـأـ تـقـلـيـداـ لـاـ لـدـىـ الآـخـرـينـ ، وـإـذـاـ كـانـ التـقـلـيدـ هـوـ الـغـاـيـةـ ، الـهـدـفـ ، فـلـمـ لـاـ بـذـهـبـ الـإـنـسـانـ إـلـىـ الـاـصـلـ وـيـتـرـكـ أـرـضـ الـخـرـائـبـ وـالتـقـلـيدـ .

وعلم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى . عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادي المنشئ لحاجات الفرد ، وفقاً لمناذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما ، تتوارى على الألسن خجلاً ، وتتجدد القيمة المادية المتبدلة للعائد الحسي السريع . والحضارة لم تعد نمطاً من العلاقات والعدالة والعزّة . ولكنها صارت ذات معنى سلبي ، يترسم في المالك والمشرب واللبس والمسكن . وبناء الجيش مثلاً الذي كان مطلباً عزيزاً على المصريين في كل انتفاضاتهم التورية . بحسباته درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تعويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفرها لنفقة وصرفاً لها في اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال . الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزّن بهذا الميزان ، « وأكلبياه ما كنت أحسب أنك تباع ، ليشرب القوم بشمنك لبنا » .

أقول ، لا يضمن أحد لأحد في عدا البلد شيئاً ، إلا حتى في المساواة السياسية والاجتماعية ، والا حقه في المشاركة والا المودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسي لل الحاجيات أو الترفيات ، ونوع تمازج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لأخيه ولا لنفسه . وليس من عاصم إلا لانماء وانكار الذات . كيف يتأنى ذلك بغير اسلامة المسلم وقبطية القبطي مما ، يتوجّدان متدمجين في وطن واحد على أرض واحدة .

أن المساواة تعني الاتحاد ، وهي تتضمن المشاركة . وهما من أوضاع المراطنة . وتقرير المساواة حل دستوري ، وهي في الوقت نفسه تحتاج إلى نشاط فكري على أساس وطني وقومية جامحة في إطار الاهداف العليا للمجتمع . في تصدية لاعدائه وفي تحقيقه لنهايته . فضلاً عن احياء العلاقات التاريخية الصحبية بين ذوى الأديان في إطار المواطن . والتاريخ القبطي يمثل حقبة من التاريخ المصري الطويل القديم . وقد سق القصر القبطي الصر الاسلامي ، فلا يوجد ما يتنافي مع الاسلام في تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثل أثنا سيفوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هي مصدر فخار واعتزاز مصر والمصريين .

ونحن في هذا كله لا نبني شيئاً جديداً ولا ننشئه من العدم ، إنما نكمل بناء قائماً ، ونسير على أساس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفي طريق عبدهم قبلنا . وليس ، الا أن تجرى الممارسة قديماً على متواهها ، وجريان تحقيق الفكرة يقتضيها ويسبقها ويحفظها من الضمور ، وهي بذلك تتعش التطبيق وتؤازره . وندذكر قوله الشیخ البنا ان الاسلام « اکسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية » ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنی فقط ، « وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقبية الدينية مراعاة ما في الحضارة الاسلامية ! العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثيل ما يرحب المسلمين بالتاريخ القبطي

وما فيه من مجده وعزه . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضاً والا يسمحوا لأفراد  
يتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها .

لم تبن وحدة مصر في ١٩١٩ بنفي الهلال أو الصليب . بل كان رمزها  
احتضان الهلال للصلب ، كرمزين لاحتضان الغالية الدينية للأقلية . ونحن  
لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حتى قوى . وحسبنا على  
هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في الوطن ، والتواط والتتحاب في العيش .  
وأنتزاور في الدبر ، والتجاور في القبور .

قسم بـ محمد الله رب العالمين ، ، ،

طارق البشري

## المراجع

- (١) بين النعمة التوبية والرابطة الإسلامية ، أبو الأعلا المروي ، مطبعة دار الاتصال بالقاهرة ، من ١ - ١٦ .
- (٢) حلية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جئت على منها ، من ٥٩ ، ٦٢ - ٦٣ .
- (٣) حلية الحل الإسلامي ، المرجع السابق من ٥٩ .
- (٤) حلية الحل الإسلامي ، المرجع السابق من ١٣٨ .
- (٥) حلية الحل الإسلامي ، المرجع السابق من ٩٠ - ٩١ .
- (٦) حلية الحل الإسلامي ، المرجع السابق من ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٧) حلية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الثاني ، الحل الإسلامي فريضة وضرورة من ٢٩ ، ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٨) من هنا نعلم ، الشيخ محمد النزال ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، من ٥٣ - ٥٥ .
- (٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، من ١٠٦ - ١٠٨ .
- (١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، من ٤٩ - ٥٠ .
- (١١) حلية التوبية العربية وأسطورة البعث العربي ، الشيخ محمد النزال ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، من ٨ - ١٢ .
- (١٢) حلية التوبية العربية .. للرجوع السابق ، من ١٧ - ٢٢ .
- (١٣) حلية الحل الإسلامي .. المرجع السابق ، الجزء الأول ، من ٦١ .
- (١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، من ٥٨ - ٦٦ .
- (١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشماوى ، من ١٢٥ - ١٢٧ . ( وهو كتاب لم يتحلى قراءته كاملاً . وقد أرسل في صديق هذا الفصل منه من الكوبيت بصورة ) .

- (١٦) سوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، من ٧ - ١٦ .
- (١٧) سوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، من ٦٩ - ٧٠ .
- (١٨) سوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، من ٣٦ - ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨٦ - ٨١ .
- (١٩) من أين نبدأ ( رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا تعلم ) الشيخ عبد المتعال الصعيدي من ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٢٠) من أين نبدأ ، المرجع السابق ، من ١٩٠ - ١٩١ .
- (٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، من ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ النزالى فى الرأى الذى ينتقده ، إلى كتاب د. على حسنى التربوطلى « القومية العربية من الفجر الى الظهر » وإلى د. عبد الرحمن البازار ، وإلى الأستاذة أمينة الدين ولطفى الخولى ومحمد متدور وأنيس متصور .
- (٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، من ١٠ - ١١ .
- (٢٣) المروبة اولاً .. ساطع الحصري ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملائين بيروت ١٩٥٥ ، من ٩٩ - ١٠٠ .
- (٢٤) محاضرات عن القومية العربية .. تارихها وقوامها ورميمها ، الأمير مصطفى الشهابى ، معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٩ ، من ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
- (٢٥) القومية العربية .. نظرتها .. تطورها .. نشأتها ، الدكتور جازم زكي نسيبه ، ترجمة عبد اللطيف شراة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، من ١٠٦ - ١٠٨ .
- (٢٦) منهاج مفصل لدروس الدوامات التاريخية فى بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غربال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، من ١٤٦ .
- (٢٧) الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، طارق البشري ، الهيئة العامة للكتاب ، الربى ١٩٧٢ ، من ٢٣٣ - ٢٥٣ .
- (٢٨) القومية العربية ودور التربية فى تحقيقها ، الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكاتب الربى ١٩٦٧ ، من ٣٧ - ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
- (٢٩) القومية العربية ودور .. المرجع السابق ، من ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ - ٧٧ .
- (٣٠) القومية العربية .. نظرتها .. المرجع السابق ، من ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ - ٤٧ .
- (٣١) القومية العربية .. نظرتها .. المرجع السابق ، من ٨٢ .
- (٣٢) القومية العربية .. نظرتها .. المرجع السابق ، من ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
- (٣٣) فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، من ١٦٤ .
- (٣٤) مثال « فبل تقدير أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحى عثمان . مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر ( يولية - سبتمبر ١٩٧٧ ) ، من ٨٥ - ٨٧ .

- (٣٥) نقال، «قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر» ، د. محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (أبريل - يونيو ١٩٧٦) ، من ١٠٧ - ١١٢ .
- (٣٦) التنصيب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، الشيخ محمد الفزالي ، من ٤٠ - ٤٢ ، ٧٧ .
- (٣٧) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، من ١١٨ - ١٢٠ .
- (٣٨) التنصيب والتسامح .. المرجع السابق ، من ٤٨ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٧ .
- (٣٩) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، من ١٢١ - ١٢٢ ، ١٢٧ ، ١٣٣ .
- (٤٠) معركة الإسلام والرأسمالية ، سعد قطب ، النسخة الأولى ، من ١١٤ - ١١٨ .
- (٤١) شهادت حول الإسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ . من ١٧٦ - ١٨٤ .
- (٤٢) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوى ، القاهرة ١٩٧٧ ، من ٧ ، ٩ - ٢١ .
- (٤٣) غير المسلمين .. المرجع السابق ، من ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
- (٤٤) غير المسلمين .. المرجع السابق ، من ٤٦ - ٥٢ .
- (٤٥) حقيقة الحل الإسلامي .. الجزء الثاني .. المرجع السابق ، من ٧٨ .
- (٤٦) غير المسلمين .. المرجع السابق ، من ٢٣ - ٢٤ .
- (٤٧) من أين لهذا .. المرجع السابق ، من ٧٦ - ٧٧ .
- (٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، من ١٢٢ - ١٢٥ .
- (٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، من ١٣١ - ١٣٣ .
- (٥٠) أزمة التفكير السياسي الإسلامي في العصر الحديث .. مظاهرها - أسبابها . الدكتور عبد الحفيظ متول الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، من ٦٣ - ٧١ .
- (٥١) أزمة التفكير .. المرجع السابق ، من ١٢ - ١١٣ .
- (٥٢) أزمة التفكير .. المرجع السابق ، من ٩٢ - ٩٣ ، ١٦٣ - ١٦٥ انظر أيضاً تعليق الدكتور محمد فتحى عثمان على هذا الكتاب فى مجلة المسلم المعاصر . العدد الخامس (يناير مارس ١٩٧٦) من ١٣٧ .. الخ .
- (٥٣) برسالة إسلامية ، الدكتور عبد الحفيظ متول ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثاني عن الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، من ٣١ - ٤٨ .
- يراجع أيضاً كتاب «مبابي»، نظام الحكم في الإسلام .. مع المقارنة بالمبابي، المسئووية الحديثة ، للدكتور متول أيضاً ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ - ٤٠٦ . وللبي بعض التفصيل حول تغير الفتوى بغير الظروف .
- (٥٤) ماركسية القرن العشرين ، دوجيه جارودى ، ترجمة فزية العكيم ، دار الآداب بيروت ١٩٦٧ ، من ٥٩ .
- (٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب

- البعري الراوى ، راجحة الدكتور محمد فهمي السريجاني مدرس بكلية الشرعية والقانون بجامعة الأزهر ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، من ٧ - ١٦ ، ٢٤ - ٢٣ .
- (٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، من ٢٣ - ٢٨ .
- (٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، من ٢٩ - ٣٠ .
- (٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، من ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ - ٣٨ .. الخ .
- (٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، من ٧٣ - ٧٤ .
- (٦٠) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، من ٧٨ - ٨١ .
- (٦١) إسرائيل في رأى المسيحية ، محاضرة القاما نباتة الأنبا شنودة أسقف التعليم بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين في ٣١ يوليه ١٩٦٦ ، من ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ - ٤٧ ، ٧٧ .
- (٦٢) المسيحية وإسرائيل ، كلمة البابا شنودة في نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، من ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .
- (٦٣) إسرائيل في الميزان من منظار مسيحي ، الأنبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، من ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩ .
- (٦٤) الكنيسة وزعيم إسرائيل السيدة .. الكنيسة وحقوق شعب فلسطين .. الرد على مزاعم إسرائيل السيدة ، الأنبا غريغوريوس استفت علم الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ، القاهرة في أكتوبر ١٩٧٣ ( ونشرت في سكينة الأنوار الباريسية في ١٣ تشرين الثاني ١٩٧٤ ) .
- (٦٥) إسرائيل حققتها ومستقبلها ، الأنبا يوحنا أسقف كرسى التربية ، محاضرة القاما في ٢٢ أكتوبر ١٩٧٣ ، من ٧ - ٠٠ الخ ، ٢٩ .
- (٦٦) الكنيسة وزعيم إسرائيل .. المرجع السابق ، من ٢٨ - ٢٩ .
- (٦٧) الكنيسة في رأى المسححة .. المرجع السابق ، من ٨٢ - ٨٣ .
- (٦٨) وفائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، بقلم الأنبا غريغوريوس من مشاورات استقبلاه للدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ، أكتوبر ١٩٧٠ ، من ١٥ - ٢١ .
- (٦٩) وفائق للتاريخ .. المرجع السابق .
- (٧٠) مواراء خط النار .. القوى المعنوية والالهامات المتبعثة من المرحلة الأخيرة ، بيت التكريم بحلوان ، بولية ١٩٦٧ ، من ٥ ، ١٢ ، ٧ ، ٥ - ٢٥ .
- (٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الآب متى المسكين ( دبر القديس الأنبا مطر - بربة شبيه ) ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، من ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .
- (٧٢) مقال ، موقع أقباط مصر على الساحة السياسية ، الدكتور ميلاد سنا ، مجلة دراسات عربية بيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .
- (٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الاستاذ مرعي بطرس غالى ، مجلة السياسة الدولية القاهرة ، العدد ٣٦ ، في ابريل ١٩٧٤ .

A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edwar Waken, (٧٤)  
New York ١٩٦٣، p. ٧٥، ٨٠.

A Lonely Minority, pp. ١١٦، ١١٧، ١٢٣. (٧٥)

A Lonely Minority, p. ١٢٩. (٧٦)

A Lonely Minority, pp. ١٧٢. (٧٧)

(٧٨) الطaque والتعصب ، الآب متى المسكون ( دير القديس أبا مقاد - بربة شيهيت ) ،

لبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ - ٧ .

(٧٩) صحيفه الاخبار ، مقال للأستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الاشارة اليه ، وقد ذكر أن بعض الغلة من القبط يقدر عدد أقباط مصر بحوالي ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم في هذا التقدير ، أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الأمريكي جيمي كارتر عندما استقبل غيطة البطريرك الأبا شنودة . فبدأ لهزلاه أن كلية كارتر صليبي سنه لاحصاد . وينظر الدكتور ميلاد ان قامت حماولة من جانب بعض الأقباط لاجراء احصاء للقبط ، ردا على الاحصاء الرسمي ، ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ، من ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ - ٦٣ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، من ٦٣ - ٦٤ .

(٨٣) العوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، من ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، ( عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها في ١٩٦٣ ) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ - ١٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٨٥) الدستورية .. تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقدير الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، من ٧٢ ، ٧٦ .

(٨٦) العوار بين الأديان .. المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة في المسيحية والإسلام ، محاضرات الندوة ، السنة المشرفة الشتاء ١١ - ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، ( دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر ) ، مقال « العدالة السياسية في المسيحية » ، ألبر لحام .

(٨٨) المجموع الصلوى .. كتاب التوانين الذي جمعه الشيخ الصلى العالم ابن المصال ، اعني بشعره وشرح مواده واضافة تذيلات عليه القدير الى رحمة مولاه جرجس فيلوكاوسى عرض ، الطبعة الأولى من ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عرض ، كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، من ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو قانون جديد للمعاملات والتقويمات .. من النقه الاسلامى ، عبد الحليم الجندي ، طبعة ١٩٧٣ من ٧٦ ( تلا عن مجلة مصر العبرية السنة الثانية عشر من ١٩٥ ) .

(٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الواثق السهلوى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص ٥ - ٧ .

- (٩٢) نحو تفنين جديد .. المرجع السابق ، من ٩٠ - ٩١ .
- (٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحادة ( نوقشت في ٢٤ مايو ١٩٧٦ ) من ٥٩ ، ٦٧ .
- (٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .
- (٩٥) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحادة ، مهد التراثات العربية المالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، من ٥ - ٦ .
- (٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادي الثقافي العربي بيروت ، نيسان ( ابريل ) ١٩٧٣ .
- (٩٧) « مقال» النهضة الحضارية : الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة قضايا عربية بيروت ، ابريل ١٩٧٤ .
- مقال « الشخصية والامانة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الأدب بيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .
- (٩٨) مقال « الاسلام وحركة التحرر العربية » ، الاستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
- (٩٩) مقال « الاسلام والشخصية الحضارية العربية .. والاستعمار الفقالي » ، الاستاذ محمود حداد ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .

# الفهرس

٣	مقدمة
٧	القرن التاسع عشر
٩	الدولة الحديثة
١٣	بداية التنصير
١٦	حدود التنصير
٢٣	معضلة الجامعة السياسية
٢٨	نمو حركة التنصير
٣٣	الكنيسة القبطية
٣٨	حركة الامتناع
٤٠	المسلمون والاقباط
٤٤	الفكر القومي
٤٦	الثورة العرابية
٥١	المراجع
٥٧	بدايات القرن العشرين
٥٩	الشقاق
٦٥	انصار التضامن

٦٨	اغتيال بطرس غالى
٦٩	نحو المؤتمر القبطي
٨٩	المؤتمر المصرى الاسلامى
١٠٥	الراجع
١٧	السياسة البريطانية والتفرقة الكطائفة
١٢٨	الانجليز وثورة ١٩١٩
١٣١	الراجع
١٣٣	ثورة ١٩١٩
١٣٨	الثورى باقلام معاصرتها
١٣٩	رد الثورة على دعاوى الانجليز
١٤٣	التكوين الوطنى للجمعة المصرية
١٤٦	الجهد المنظم الوعى لوقف المصري
<u>١٥٣</u>	تعيين يوسف وهبة رئيساً للوزارة
<u>١٥٧</u>	سياسة احياء الذاتية القبطية
<u>١٦٣</u>	الراجع
١٦٧	دستور ١٩٢٣
١٦٩	تصريح ٢٨ فبراير وحماية الاقليات
١٨٧	دور الوفد المصري
١٩٣	الراجع
١٩٧	المجالس النيابية
٢٠٩	موقف الاحرار الدستوريين
٢١٦	دور الوفد
٢٢٩	الراجع
٢٣٣	الجهاز الادارى
٢٣٥	النظام القديم
٢٣٧	مشاكل الانتقال الاجتماعية
٢٤٠	التكوين السياسي
٢٥١	الموظرون بعد الاستقلال

٢٥٧	دور الوفد . . . . .
٢٦٤	مدرسة الصيارة . . . . .
٢٦٧	التعليم . . . . .
٢٧٤	أحداث متفرقة . . . . .
٢٧٧	من عوامل الفرقـة . . . . .
٢٨٣	المراجع . . . . .
٢٨٩	<b>الملك والخلافة الإسلامية . . . . .</b>
٢٩٨	حكومة الوفد والخلافة . . . . .
٣٠٢	حزب الملك والاحرار . . . . .
٣٠٦	كتاب على عبد الرزاق . . . . .
٣١٠	الوفد والكتاب . . . . .
٣١٤	الئتلاف الوفد والاحرار . . . . .
٣١٥	عودة الملك والخلافة . . . . .
٣١٧	رجال الدين والخلافة . . . . .
٣٢١	مؤتمر الخلافة . . . . .
٣٢٥	المراجع . . . . .
٣٢٩	<b>الازهر بين القصر والحركة الديموقراطية . . . . .</b>
٣٣٥	بداية المشكلة . . . . .
٣٣٩	ثورة سنة ١٩١٩ . . . . .
٣٤١	حكومة الوفد . . . . .
٣٤٦	حكومة الملك . . . . .
٣٥٠	الائتلاف الديموقراطى . . . . .
٣٥٨	رد الازهريين . . . . .
٣٦١	الازهر يتبع الوزارة . . . . .
٣٦٦	مشيخة المراغى الأولى . . . . .
٣٧١	الازهر يرتد للملك ( الظواهري ) . . . . .
٣٧٨	مشيخة المراغى الثانية . . . . .
٣٨٣	المراجع . . . . .

٢٨٩	• . . . .	الكنيسة القبطية والصراع السياسي
٤٥٩	• . . . .	الراجع
٤٦٩	• . . . .	الحركات الشعبية في الثلاثينيات
٤٧١	• . . . .	حركة التبشير
٤٧٣	• . . . .	مؤتمر ادبنة
٤٧٥	• . . . .	بعد الحرب الأولى
٤٧٨	• . . . .	حيلة الهجوم
٤٨٠	• . . . .	ردود الفعل
٤٨٣	• . . . .	الهجوم في مصر
٤٩١	• . . . .	الإخوان المسلمون
٤٩٦	• . . . .	ظهور الاخوان
٤٩٩	• . . . .	الجامعة السياسية
٥٠٤	• . . . .	النظام التشريعي
٥١٢	• . . . .	الموقف من الأقلية
٥١٧	• . . . .	مصر الفتاة
٥٢٢	• . . . .	الدين والسلوك والوطن
٥٢٥	• . . . .	الاقباط في مصر الفتاة
٥٢٩	• . . . .	التصعيد الاسلامي
٥٣٨	• . . . .	الحزب الوطني الاسلامي
٥٤٣	• . . . .	الراجع
٥٥١	• . . . .	معاهدة سنتي ١٩٣٦ بين الوفد والقصر
٥٥٩	• . . . .	خطة ضرب الوفد
٥٦١	• . . . .	المragي والازهر
٥٦٤	• . . . .	الاحرار الدستوريون والسعديون
٥٦٤	• . . . .	مصر الفتاة
٥٧٢	• . . . .	الإخوان المسلمون
٥٧٥	• . . . .	ردود الوفد
٥٧٨	• . . . .	الطائفية والمواطنة

٥٨٥	· . . . .	انشقاق مكرم وحزب الكتلة
٥٩٣	· . . . .	المراجع
٥٩٩	· . . . .	الأربعينيات وما بعدها مصر في إطار الحركة العربية
٦٠٤	· . . . .	الصهيونية ومصر
٦٠٩	· . . . .	المصرية المتدهورة
٦١١	· . . . .	الإسلام والانتقام الأشمل
٦١٢	· . . . .	المصرية ومخاطر العزلة
٦١٥	· . . . .	مصر وفلسطين
٦١٩	· . . . .	حرب فلسطين
٦٢١	· . . . .	التحرر في إطار الحركة العربية
٦٢٣	· . . . .	مصر العربية
٦٢٧	· . . . .	المراجع
٦٢٩	· . . . .	<b>الحركة الشيوعية</b>
٦٤١	· . . . .	الاجانب والسياسة المصرية
٦٤٨	· . . . .	التنظيمات الماسónica
٦٥١	· . . . .	معركة التنصير
٦٥٧	· . . . .	فلاطين
٦٦٩	· . . . .	المراجع
٦٧٣	· . . . .	ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢
٦٧٩	· . . . .	ماذا بعد
٦٨٥	· . . . .	المهوم الجامعي
٧٠٢	· . . . .	مبادئ الوطنية
٧٢٥	· . . . .	الموقف الفكري للكنيسة
٧٥١	· . . . .	المراجع



**مطبوع الهيئة المصرية العامة للكتاب**

**رقم الاعنوان بدار الكتب ١٩٨١/٢٤٦٣**  
**ISBN ٩٧٧ . ٧٧٤٥ ٢١**





